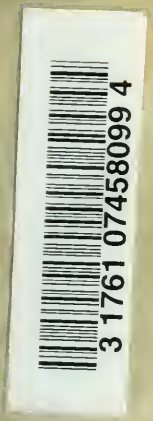
3 1761 07458099 4

BS
708
S61
1881
c.1
ROBARTS

ONKELOS

und

das Verhältniss seines Targums

zur

HALACHA.

VON

Dr. SALOMON SINGER.

BERLIN, 1881.

Verlag **J. Kauffmann**, Frankfurt a/M.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gr. Hamburgerstr. 18 19.

WILH. JACOBSOHN & Co
BUCHH. & ANTIQUARIAT
BRESLAU i. SCHLESIEN
KUPFERSCHMIEDESTRASSE 44

Presented to the

LIBRARIES *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. OSCAR SINGER
AND
DR. WILLIAM SINGER

ONKELOS

und

das Verhältniss seines Targums

zur

HALACHA.

VON

Dr. SALOMON SINGER.

BERLIN, 1881.

Verlag **J. Kauffmann,** Frankfurt a/M.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gr. Hamburgerstr. 18|19.

LIBRARY
OCT 28 2004
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorwort.

Die Bedeutung des »Targum Onkelos« als eine der ältesten Uebersetzungen des Pentateuchs für die Exegese steht ausser Frage. Die Forschung in Bezug auf das Targum hat jedoch bis jetzt diese Seite wenig beachtet. Ausser der Schrift von Dr. Berliner über die Massorah zum Targum Onkelos (und den zerstreuten Bemerkungen von Zunz, Frankel, Grätz, Geiger in den verschiedenen Zeitschriften) ist überhaupt keine deutsche Monographie über unser Targum vorhanden.

Um nun das Targum für die Pentateuchexegese besser verwerthen zu können, ist es nöthig auf die Quellen desselben zurückzugehen.

Als eine solche Hauptquelle erscheint uns die Halacha und es soll Zweck der vorliegenden Abhandlung sein, dies nachzuweisen und die Art zu zeigen, wie Onkelos diese Quelle benutzt hat.

Die bisher erschienenen Schriften, welche viele Stellen des Targum Onkelos auf die Halacha zurückzuführen suchen, sind in hebräischer Sprache geschrieben und mehr in talmudisch-dialektischer Weise als in modern-wissenschaftlicher Form angelegt.

Es sind dies:

1) ספר יאר[1]), oder auch »Pathschegen«, beigedruckt in Dr. Adler's Pentateuchausgabe. (Wilna 1874).
2) ספר מיני תרגומה von R. Jesaias. Berlin. (Wilna 1836).
3) Die Schriften חליפי שמלות, לחם ושמלה, עוטה אור ואבני ציון von Z. Berkowitsch. (Wilna 1843).
4) Dr. Adlers Commentar נתינה לגר und Einleitung zu seiner Pentateuchausgabe. (Wilna 1874).

Unter der Presse befindet sich gegenwärtig eine kritische Text-Ausgabe des Targum Onkelos von Dr. Berliner.

In Bezug auf das Alter des Targum und den Namen des Verfassers konnte ich mit den von mancher Seite acceptirten Ansichten — dass Onkelos nicht der Verfasser des pent. Targums, und die schriftliche Abfassung des letzteren in die spättalmudische Zeit zu setzen sei, — nicht übereinstimmen, und versuchte den Beweis zu erbringen, dass die talmudischen Mittheilungen hierüber durchgehends vor einer strengen historischen Kritik Stand halten.

---

[1]) Luzzatto (Einleitung Oheb Ger S. 11). nennt dieses Werk »ספר יאר«, weil die Copie der Handschrift vom Jahre 5211, (= dem Zahlenwerth יא"ר) und der Name des Verfassers nicht erwähnt ist. Es stellte sich später heraus, dass יאר und Pathschegen identisch sind. (Vgl. hierüber Magazin für jüd. Literatur Jahrgang II. S. 8 von Dr. Berliner. Berlin. Jul. Benzian.)

I.

1. Das Alter des Targum Onkelos.

Mit der Einrichtung Esra's, von Zeit zu Zeit den Pentateuch cursorisch, in kleinen Abschnitten, den versammelten israelitischen Gemeinden vorzulesen[1]), begann auch die Wirksamkeit der Meturgemanin (Uebersetzer), die weit über die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels hinausreicht. Das isr. Volk hatte während seines langjährigen Exils in Babylonien die Sprache dieses Landes, die aramäische, angenommen und dieselbe auch nach der Rückkehr in seine alte Heimath als Umgangssprache beibehalten. Nur die Gelehrten (Sopherim) verstanden auch die hebräische Sprache vollständig und sie waren es meistens, welche, der Einrichtung Esra's folgend, die Vorlesungen in Gegenwart des Volkes abhielten. Das Vorgelesene musste, sollte das Volk es verstehen, in's Aramäische übersetzt werden[2]). Da jedoch der Vorleser nicht zugleich Uebersetzer sein durfte[3]), so musste ein anderer kundiger Mann dazu bestellt werden, der nach seiner Funktion מתורגמן, Uebersetzer, genannt wurde.

---

[1]) Nehemia 8,4. vgl. auch Baba Bathra 82a. Jer. Megilla I,1.

[2]) Vgl. Nedarim 37b und Megilla 3a.

[3]) Midr. Tanchuma Absch. וירא und בי תישא.

Von den Pentateuch-Uebersetzungen dieser Männer ist aus der Zeit vor der Zerstörung des zweiten Tempels fast nichts auf uns gekommen, da diese Uebersetzungen in jener Zeit wahrscheinlich gar nicht niedergeschrieben wurden[4]). Die erste, nach der Zerstörung des Tempels niedergeschriebene aramäische Uebersetzung des Pentateuchs ist unstreitig die unter dem Namen תרגום אונקלס bekannte[5]).

Ueber die Zeit der Aufzeichnung dieses T.'s[6]) gehen die Ansichten der neueren Forscher weit auseinander. Nach Zunz[7]) und Adler[8]) wäre das T. O. kurz nach der Zeit der Tempelzerstörung niedergeschrieben worden.

Levi M.[9]) meint, dass unser T. gleichzeitig mit der Mischna, also am Ende des 2. Jahrhunderts, aufgezeichnet worden sei, da es, wenn vor Aufzeichnung der Mischna existirt hätte, in dieser erwähnt wäre[10]).

---

[4]) Vgl. Jer Megilla IV,1 und Midr. Tanchuma l. c.

[5]) Die Behauptung, das Targum Onkelos habe ein anderes Targum zur Unterlage gehabt, (Geiger in s. Zeitsch. S. 64 und Excurs II. S. 454 meint, dieses Targum wäre nur eine Umarbeitung des palästinensischen; nach Grätz (Gesch. d. Juden B. IV. S. 124) wäre unser T. nur eine Uebertragung aus der griech. Uebersetzung des Onkelos) ist eine Hypothese, deren Haltlosigkeit bereits Adler in der Einleitung zu seinem Onkelos-Commentar S. 6. (Pentateuch-ausgabe, Wilna 1873) schlagend nachgewiesen hat.

[6]) Der Kürze wegen wird von hier ab für Onkelos immer: O. und für Targum Onkelos: T. O. stehen.

[7]) Gottesdl. Vorträge S. 62.

[8]) Einleitung zum O. Commentar S. 6.

[9]) In Geigers wissenschl. Zeitschrift, Leipzig 1843, B. V. S. 178f.

[10]) Dieser aus dem Fehlen einer Erwähnung des O. in der Mischna gezogene Schluss ist hinfällig und ganz ohne Bedeutung für die Eruirung der Abfassungzeit des T. — Es ist genugsam bekannt, dass die Mischna nicht der Ort für derartige literarhistorische Notizen ist. Sie beschränkt sich auf die Sammlung kurzer halachischer Sätze und hat alles nicht hierher Gehörige fern gehalten.

Frankel[11]), Geiger[12]), und Luzzatto[13]) setzen die schriftliche Aufzeichnung des T. O. in das 3. oder 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Wir schliessen uns der Ansicht derjenigen Forscher an, welche die Aufzeichnung des T. O. kurz nach der Zerstörung des zweiten Tempels setzen, da für dieselbe folgende Gründe sprechen.

1. Im Talmud Megilla 3a wird berichtet: תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר׳ אליעזר ור׳ יהושע. »Das Targum zum Pentateuch hat der Proselyte Onkelos verfasst nach Angabe Rabbi Elieser's und R. Josua's«. Eine ähnliche Stelle hat auch jerus. Talmud Megilla I, 11. Es kann damit nicht die griechische Pentateuchübersetzung Aquila's gemeint sein[14]), da doch hier von einem allgemeinen bekannten und allgemein benutzten Targum die Rede ist, das Griechische hingegen von den wenigsten Talmudisten verstanden wurde. Auch ist aus Megilla 3b und 10a ganz deutlich zu ersehen, dass im Talmud unter dem Worte »תרגום«, ohne nähere Bezeichnung, immer aramäische Uebersetzung zu verstehen ist. Wenn der Talmud von einer griechischen Uebersetzung spricht, so fügt er immer das Wörtchen »יונית« hinzu. Die obenerwähnte Talmudstelle kann auch nicht, wie Luzzatto will[15]), dahin verstanden werden, O. habe zwar das T. nach den Anweisungen R. Elieser's und R. Josua's verfasst, jedoch sei dasselbe nicht sofort aufgeschrieben, sondern mündlich fortgepflanzt und erst zur Zeit der Redaction der Mischna, oder noch später schriftlich fixirt worden, da ein solches

---

[11]) In s. Zeitschr. B. III. »Zum Targum d. Propheten«.
[12]) Urschrift l. c.
[13]) Oheb Ger S. 8.
[14]) Vgl. weiter S. 12.
[15]) Oheb Ger l. c.

Verfahren wohl bei der Aufzeichnung von Halachoth, wo es nur auf den Inhalt ankommt, gut denkbar ist, nicht aber beim Aufschreiben von Uebersetzungen, bei welchen doch der Wortausdruck fast die Hauptsache ist. Eine solche, Jahrhunderte lang mündlich tradirte Uebersetzung würde sich gewiss nicht vollständig und wortgetreu haben erhalten können.

Wir können daher diesen von beiden Talmuden als ganz sicher hingestellten Bericht nur in dem Sinne auffassen, dass das T. O. wirklich in der Zeit, da R. Elieser und R. Josua als selbstständige Gesetzlehrer wirkten, (80—116) verfasst und niedergeschrieben wurde.

2. An vielen Stellen des Talmuds wird des T. O. theils unter ausdrücklicher Nennung des Namens »Onkelos«, theils unter »מתרגמינן« citirt, um den einen oder den andern dunkeln Ausdruck des Pentateuch zu erklären. So Baba Bathra 99a: אונקלוס הגר אמר כרובים מעשה צעצועין הן וכו'[16]), ferner Sabbat 10b; 28a; 64a. Megilla 10b. Nasir 39a. Baba Kamma 38a; 116b. Aboda Sara 17b. Bechoroth 50a. Chullin 80a und noch an vielen Stellen. Ein Vergleich der in diesen Talmudstellen vorkommenden Citate mit den entsprechenden Stellen des T. O. wird ergeben, dass sämmtliche daselbst erwähnten Targumcitate ganz wörtlich im T. O. sich vorfinden,[17]) während die entsprechenden Stellen im T. Jonathan ganz abweichend lauten.

---

[16]) S. El. Misrachis Comm. zu Raschi Exod. 26,31.

[17]) Grätz (Gesch. d. J. B. IV. Note 16) irrt, wenn er meint, dass aus der griechischen Uebersetzung des Aquila »an 14 Stellen in der talmudischen und agadischen Literatur ganz geläufig citirt werden«. — Wer sich die Mühe nimmt, die betreffenden Stellen in unserem T. O. aufzusuchen, der wird bald inne werden, dass jene Citate alle daselbst sich vorfinden.

Der Ausdruck »מתרגמינן« lässt aber erkennen, wie allgemein bekannt und anerkannt das T. O. schon während der ganzen Amoräerzeit war, da man es gar nicht für nothwendig hielt, den Namen des Verfassers zu nennen.

3. Spricht schliesslich für das hohe Alter des T. O. die relative Reinheit seiner Sprache. Diese kommt dem biblischen Aramäisch in Esra und Nehemia am nächsten und wird mit Recht von Rödiger[18]) als die zweite Entwicklungsstufe des aramäischen Dialekts bezeichnet. — Wäre — wie ein Theil der neuern Forscher annimmt[19]) — das T. O. erst zur Zeit der ersten Amoraïm, oder gar nach Abschluss des Talmuds entstanden, dann hätte die Sprache desselben eine der damaligen jüdischen Volkssprache, also dem talmudisch-midraschischen Dialekt, nahe verwandte sein müssen. Der Umstand, dass die Targumim in früherer Zeit als »mündliche Lehre«, die niederzuschreiben nicht gestattet war[20]), betrachtet wurden, scheint diese Forscher zur Annahme bestimmt zu haben, dass überhaupt kein Targum zum Pentateuch vor der Redaction der Mischna aufgezeichnet worden sei. Allein wie richtig dies auch in Bezug auf die alten Targumim im Allgemeinen sein mag, so trifft es doch nicht beim T. O. zu. Jene konnten wohl, da sie vielfach mit halachischen und agadischen Elementen durchflochten waren, als »mündliche Lehre« angesehen werden, während das T. O., das bei Weitem nicht so viele halachische und agadische Bemerkungen, wie beispielsweise das T. Jonathan, in sich birgt, sondern sich grösstentheils eng an den Wortlaut anschliesst, für

---

[18]) Ersch. und Gruber, Art. Onkelos.

[19]) Vgl. oben S. 2 und 3.

[20]) Vgl. jerus. Megilla IV,1, Midr. Tanchuma, Absch. וירא und כי תישא und Pesikta rabbati, Absch. 8.

eine dem Wortlaut entsprechende Uebersetzung gehalten wurde. Desshalb mag auch der Aufzeichnung des T. O. selbst in der Zeit vor der Redaction der Mischna nichts im Wege gestanden haben.

Gestützt auf die vorangegangenen Erörterungen glauben wir mit Recht annehmen zu dürfen, dass das T. O. in der Zeit zwischen 80 und 116 der gewöhnlichen Zeitrechnung niedergeschrieben wurde.

2. Name, Abstammung und Leben des Verfassers.

Wie über die Abfassungszeit des T. O., haben sich auch über den Namen des Verfassers verschiedene Ansichten geltend gemacht. Frankel[21]) hält O. nicht für den Verfasser unseres T.; nach ihm wäre dies als eine im Laufe von Jahrhunderten, durch die Wirksamkeit Mehrerer entstandene Uebersetzung zu betrachten, die einen Schüler Rab's zum Urheber habe. Der Name Onkelos wäre nach ihm nur ein fingirter. Geiger[22]) giebt wohl die Existenz eines Proselyten mit Namen O. zu, welcher kurze Zeit nach der Zerstörung Jerusalem's gelebt habe, hält ihn aber nicht für den Verfasser unseres Targum. Zunz[23]), Luzzatto[23a]), Grätz[23b]), Adler[23c]) halten O. für den wirklichen Verfasser unseres T. und seinen Namen für keinen fingirten.

---

[21]) In seiner Zeitschrift B. III. l. c.
[22]) Urschrift S. 164.
[23]) Gttdv. S. 62.
[23a]) Oheb Ger S. 8.
[23b]) Gesch. d. J. B. IV. S. 124.
[23c]) Einleitung z. s. O. Commentar S. 6.

Wir müssen folgerichtig nach der von uns aufgestellten Behauptung über die Abfassungszeit des T. O. entschieden derjenigen Ansicht entgegentreten, die den Namen Onkelos als einen dem Verfasser unseres T. blos nachträglich beigelegten bezeichnet.

Der Verfasser unseres T. war nach dem im Talmud tradirten Bericht [24]), dessen Wahrheit anzuzweifeln gar kein Grund vorliegt, der geschichtlich bekannte Proselyt Onkelos (אונקלס), der Schüler und Freund der ihrerzeit hochangesehenen Tanaïm R. Gamliel II, R. Elieser, R. Josua und R. Akiba.

Im jerus. Talmud und auch in den Midraschim wird an vielen Stellen eines Proselyten Akylas (עקילס) erwähnt und unter Anderem von ihm berichtet, dass er ein Targum zum Pentateuch unter Anleitung R. Elieser's und R. Josua's verfasst habe. — Nach de Rossi [25]) wären Akylas (lt. Aquila) und Onkelos zwei Personen. Beide wären um dieselbe Zeit zum Judenthume übergetreten und später als Uebersetzer des Pentateuchs berühmt geworden. Es liegt jedoch auf der Hand, dass Onkelos und Akylos nicht nur identisch sind, sondern es lässt sich sogar mit Bestimmtheit behaupten, dass beide Namen gleichmässig ausgesprochen wurden; da in früherer Zeit das »ע« ungefähr wie »an« gesprochen wurde [26]); und der Unterschied der beiden Namen erst beim Schreiben, wo der babyl. Talmud »אונקלס« schrieb, sich geltend machte.

Zudem wird im jerus. Talmud von Akylas ganz dasselbe mitgetheilt, was der babl. Talmud und die Tosifta über

---

[24]) Vgl. oben S. 3.

[25]) Meor Enajim C. 45.

[26]) Die »spanischen Juden« sprechen das ע noch heutzutage so aus.

O. berichten.[27]) Es kann daher gar kein Zweifel über die Identität des Onkelos mit Akylas obwalten.

Weniger klar ist, was über die Abstammung des O. berichtet wird.

Nach dem Talmud[28]) soll sein Vater Kalonikos oder Kalonimos[29]) geheissen haben und seine Mutter eine Schwester des Kaisers Titus Flavius (reg. von 79 — 81) gewesen sein.

Allein Midr. Tanchuma, Abschn. Mischpatim, macht ihn zum Schwestersohn des Kaisers Hadrian und lässt ihn auch während der Regierungszeit dieses Kaisers zum Judenthum übertreten. Auch der Kirchenvater Epiphanius[30]) sagt von ihm, dass er ein Verwandter Hadrian's gewesen und von diesem zum Bauaufseher bei dem Wiederaufbau Jerusalems bestellt worden sei. Andere Midraschim bringen O. wenigstens in nahe Verbindung mit Hadrian. So erzählt Midr. Rabba, Abschn. Mischpatim c. 30, O. habe sich wegen seines Uebertrittes zum Judenthum mit Hadrian besprochen und H. habe ihn von seinem Vorhaben abzubringen gesucht mit den Worten: »Nach dem jüdischen Volke trägst Du Verlangen? wie verächtlich habe ich es behandelt, wie viele von ihm habe ich erschlagen lassen! Diesem herabgekommensten aller Völker willst Du dich anschliessen?« u. s. w.

Ist es auch gut denkbar, dass Onkelos, dessen Schülerverhältniss zu den in den Jahren 116 — 120 gestorbenen Tanaïm R. Gamliel II., R. Elieser und R. Josua unerschütterlich feststeht,[31]) den Wiederaufbau Jerusalems in

[27]) Man vergl. jerus. Demai VI,10 und Tosifta Demai C. 6; jerus. Megilla I,11 und babyl. Megilla 3a.

[28]) Gittin 56b.

[29]) Aboda Sara 11a

[30]) De ponderibus XIV.

[31]) Vgl. Tosifta Mikwaoth. Absch. 6; Kelim, Absch. 2 und jerus. Megilla I,11.

den ersten Regierungsjahren Hadrian's (reg. 117 — 138) auf Wunsch dieses Kaisers beaufsichtigt hat; so müssen wir es doch als eine chronologische Unmöglichkeit ansehen, die Zeit seines Uebertrittes zum Judenthum in die Regierungszeit Hadrian's zu setzen, da er dann nicht ein streng nach dem jüdischen Religionsgesetze lebender Schüler und Freund der eben genannten Tanaïm hätte sein können[32]), von denen zwei schon vor dem Jahre 117 nicht mehr am Leben waren.

Wir glauben daher, die Midraschim haben hier Hadrian mit Domitian (reg. 81 — 96) verwechselt, was bei dem gleichklingenden Auslaut ihrer Namen leicht geschehen konnte.

Hadrian war durch seine vielen Reisen und wegen seiner in der letzten Zeit seiner Regierung gegen die Juden geübten Grausamkeit bekannter als irgend ein römischer Kaiser, und es ist leicht erklärlich, dass sein Name in den Midraschim typisch geworden ist, wenn der Hass und die Verfolgungswuth der römischen Machthaber geschildert werden sollte.

Auch passt das so abfällige, gehässige Urtheil über das jüdische Volk, das der letztcitirte Midr. Rabba den Hadrian aussprechen lässt, nicht gut im Munde des letzteren. Hadrian war bis zum Kriege mit Bar-Cochba (132 — 135) also während des grössten Theiles seiner Regierungszeit, den Juden freundlich gesinnt und schenkte namentlich ihren Gesetzeslehrern seine besondere Aufmerksamkeit[33]). Domitian hingegen, dieser blutgierigste aller römischen Tyrannen, wüthete nicht blos gegen die Juden, sondern ganz besonders gegen die dem Judenthum sich zuneigenden

[32]) Vgl. die in vorangehender Note citirten Stellen.

[33]) Vergl. Carl Peter's Geschichte Rom's B. III. S. 516 und Grätz l. c. S. 149.

Römer, deren es zu seiner Zeit in Rom eine bedeutende Anzahl gab[34]). Bei ihm wird man den masslos heftigen Widerwillen gegen den beabsichtigten Uebertritt zum Judenthum von Seiten einer ihm nahe verwandten Person ganz begreiflich finden.

So emendirt — Domitian für Hadrian — erscheinen die erwähnten Midraschim, namentlich die früher erwähnte Stelle im Midr. Tanchuma[35]), in vollständiger Uebereinstimmung mit dem angeführten talmudischen Bericht, nach welchem Onkelos ein Schwestersohn des Kaisers Titus war. Wie nämlich aus diesem Bericht zu ersehen ist, hatte O. den Entschluss, zum Judenthume überzutreten, erst nach dem Tode des Titus gefasst. Wenn daher die Midraschim erzählen, dass O. wegen seines Uebertrittes zum Judenthum sich mit seinem kaiserlichen Oheim berathen, so passt dies am besten auf den Nachfolger — und Bruder des Titus, auf Domitian.

Ueber den Lebens- und Bildungsgang des O. sind uns nur sehr dürftige Nachrichten erhalten geblieben. Wir wollen dieselben hier zusammenstellen, wenn gleich aus ihnen kein vollständiges Lebensbild sich zusammensetzt.

Onkelos oder Akylas wurde auf der Insel Pontus geboren[36]). Sein Vater, der Kalonikos oder Kalonimos hiess[37]), war ein Heide, und erzog auch alle seine Kinder in dieser Religion[38]). O. scheint eine Erziehung erhalten zu haben, wie sie damals nur den Söhnen angesehener Männer zu Theil wurde. Er war ein Kenner der griech.

---

[34]) Vgl. Dio Cassius ex epitome Xiphilini LXVII,12.

[35]) S. oben S. 8.

[36]) Sifra, Absch. בחר 1,9 und Epiphanius, de ponderibus XIV.

[37]) S. oben S. 8.

[38]) Vgl. Tosifta Demai, Absch. 6 und jerus. Demai VI,10.

Sprache und Philosophie und wurde namentlich durch letztere zum Nachdenken über Religion angeregt[39]).

In Rom, wo er am Hofe des Kaisers, der sein Oheim war, lebte, mag er Gelegenheit gehabt haben, mit Heidenchristen und auch mit Juden zu verkehren; doch scheint er mit den ersteren früher in Verbindung gestanden zu haben[40]).

Erst in reiferen Jahren fasste O. den Entschluss, nach Palästina zu gehen, um daselbst zum Judenthum überzutreten. Nach einem Bericht im Midrasch[41]) soll O. wohlwissend, dass der Kaiser, sein Oheim, ihm diesen Schritt nicht gestatten werde, Rom unter dem Vorgeben verlassen haben, eine weite Reise durch viele Länder unternehmen zu wollen, um sich Welt- und Menschenkenntniss zu erwerben.

Wahrscheinlich hat O., um seine eigentliche Absicht nicht durchblicken zu lassen und doch seinem Ziele näher zu rücken, sich zuerst nach den Euphratländern, namentlich nach Babylonien begeben, wo sich ihm die Aussicht eröffnete, unter den dort zahlreich wohnenden Juden das Judenthum und dessen Lehre einigermassen kennen zu lernen. Die Spuren dieses seines Aufenthaltes in Babylonien sind noch an der Sprache seines Targums erkennbar. Später kam er nach Palästina, wo er öffentlich zum Judenthume übertrat.

Als Jude lag er eifrig dem Gesetzstudium ob und stand in regem Verkehr mit R. Gamliel II, R. Elieser, R. Josua und R. Akiba[42]). Er war streng in der Aus-

---

[39]) Vgl. Grätz l. c. S. 124.

[40]) Apostelgesch. 18,2, vgl. auch Grätz l. c. Note 16.

[41]) Tanchuma, Absch. משפטים.

[42]) Tanchuma l. c., Tosifta Mikwaoth, Abschn. 6, jerus. Kiduschin I,1.

übung der religionsgesetzlichen Vorschriften des Judenthums und beobachtete in seinem häuslichen Leben einen höheren Grad levitischer Reinheit als selbst R. Gamliel II, der damals Synedrial-Oberhaupt war[43]). Als Beispiel seiner peinlichen Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung des jüd. Religionsgesetzes ist folgende überlieferte Thatsache aufbewahrt: Seine Brüder, die sämmtlich Heiden waren, theilten sich die Hinterlassenschaft ihres Vaters, unter welcher sich auch Götzenbilder befanden. O. wollte auch nicht den Werth des auf ihn fallenden Antheils als entsprechende Entschädigung für sich benützen — obgleich dies gesetztlich gestattet ist — sondern vernichtete seinen Theil[44]).

Eine Frucht seiner eingehenden Forschung in der jüdischen Gesetzeslehre war die Uebersetzung der heil Schrift ins Griechische[45]) Zu welchem Zwecke er — da nur ein kleiner Bruchtheil der damaligen Juden in Palästina das Griechische verstand — diese Uebersetzung unternommen, ist nicht ganz aufgeklärt. Vielleicht sollte sie ein Gegengewicht bilden gegen die von den Christen

---

[43]) Tosifta a. a. O. und ebendas. Chagiga C. 3.

[44]) Tosifta Demai C. 6 jerus. Demai VI,10. — Levi (Geigers Zeitschr. B. V, S. 181) schliesst sonderbarer Weise aus dem an den erwähnten Stellen gebrauchten Ausdruck: „והוליך חלקו לים המלח" »er (Onkelos) versenkte seinen Theil in das Salzmeer« (todte Meer). dass O. als Jude nur in Palästina gelebt haben müsse. Abgesehen davon, dass dieser Schluss ganz unrichtig ist; da aus diesem Ausdruck höchstens zu entnehmen wäre, O. habe sich während der Zeit, als er sein väterliches Erbe erhielt, in Palästina aufgehalten, hat L. auch das והוליך חלקו לים המלח falsch verstanden. Wie jeder Kundige weiss, bedeutet dieser Ausdruck, der unzählige Mal in den talmudischen Schriften vorkommt, so viel als: einen Gegenstand vernichten, ihn nicht benützen.

[45]) Hieronymus de optimo genere interpretandi.

im Interesse ihres Dogmas gefälschte Septuaginta; vielleicht auch sollte sie als Mittel zur Propaganda für das Judenthum dienen. Sicher ist jedoch, dass sie beim jüdischen Volke und auch ausserhalb desselben keinen Eingang gefunden; sonst wäre sie nicht bis auf ganz kleine unbedeutende — und noch dazu nicht sehr authentische Reste verloren gegangen[46]).

Ein bleibendes Denkmal jedoch hat sich O. durch die Uebersetzung des Pentateuchs ins Aramäische gesetzt welche Sprache damals so wohl unter den Juden Palästina's als auch Babylon's als Umgangssprache gebräuchlich war. Jedoch ist diese Uebersetzung keineswegs eine ganz selbstständige Arbeit des O. Wie aus dem Berichte über sie in Megilla 3 a hervorgeht, hat eine aramäische Uebersetzung des Pentateuchs längst — schon seit der Zeit Esra's — als Tradition bei den Meturgemanin existirt, welche aber, weil nicht schriftlich fixirt, höchst unsicher und lückenhaft geworden war. Diese Uebersetzung nun hat O., der als Meturgeman bei R. Elieser, R. Josua und R. Akiba fungirte, unter Anleitung dieser Männer richtiggestellt, geordnet, vervollständigt und niedergeschrieben[47]).

Berücksichtigt man die Art und Weise, wie die Uebersetzung des O. entstanden ist, so wird man das überaus

---

[46]) Vgl. de Rossi Meor Enajim C. 45 und Grätz l. c. Note 16.

[47]) Vgl. jerus. Kidduschin I,1, Megilla I,1 u. babyl. Megilla 3a. Nach unserer Auffassung löst sich auch der — scheinbare — Widerspruch zwischen dem Bericht in Megilla 3a, wo es heisst. »Das Targum zur Thora hat der Proselyt O. מפי ר׳ אליעזר ור׳ יהושע auf Grund der Belehrung und Anleitung R. Elieser's und R. Josua's gesprochen«, und dem in jerus. Megilla I,11, wo gesagt wird: תרגם עקילס לפני ר״א ור׳ יהושע u. s. w. »der Proselyt Akylas hat vor R. El. und R. Josua (als Meturgeman) die Thora übersetzt.« Beide Angaben sind richtig und ergänzen sich nur einander.

hohe Ansehen, welches diese Uebersetzung gleich bei ihrer Entstehung und in späteren Zeiten genossen, ganz begreiflich finden. Man sah in ihr eine Erneuerung und Wiederherstellung des durch das Alter geheiligten Targums; weshalb ihr die Heiligkeit des Pentateuchs selbst beigelegt und sie sowohl zum Privatstudium, als auch zu öffentlichen Vorlesungen in den Synagogen empfohlen wurde[48]).

Andererseits muss aber auch der innere Werth und der besondere Charakter dieser Uebersetzung zur Erhöhung ihres Ansehens mitgewirkt haben. Um diese Eigenheiten zu ergründen und festzustellen, wollen wir in Folgendem die Uebersetzungsmethode des O. in Betracht ziehen.

3. Die Uebersetzungsmethode des Onkelos.

Was der Uebersetzung des Onkelos einen ganz besondern Werth und eigenthümlichen Charakter giebt, ist, dass sie im Gegensatz zu den andern Targumin, namentlich zu dem Targum Jeruschalmi[49]), den Text des Pentateuchs grösstentheils wortgetreu wiedergiebt.

---

[48]) Megilla 9 a. — Grätz l. c. S. 127 will dies auf die griechische Uebersetzung des O. beziehen, was aber durchaus keinen Sinn hat; da den Zuhörern, die in ihrer überwiegenden Mehrheit kein Wort Griechisch verstanden, mit Vorlesungen aus einer griechischen Uebersetzung des Pentateuchs sehr wenig gedient gewesen wäre.

[49]) De Rossi a. a. O. und Zunz Gottesdienstl. V. S. 71 haben es klargestellt, dass die unter dem Namen תרגום יונתן בן עוזיאל bekannte Version zum Pentateuch nicht von dem gleichnamigen Uebersetzer der Propheten herrührt, sondern ein älteres jerusalemisches Targum sei. Der Irrthum sei dadurch entstanden, dass die Abschreiber anstatt תרגום ירושלמי die Abbreviatur ת״י gesetzt, welche dann, da ein Targum Jonathan zu den Propheten bekannt war — תרגום יונתן gelesen wurde. Ausser diesem Targum muss hier noch ein zweites jerus. Targum, welches sich auf einzelne Verse

Diese Eigenschaft allein — allerdings die schätzenswertheste für eine Uebersetzung — hätte jedoch keineswegs genügt, der Uebersetzung des O. jenes hohe Ansehen, welches ihr allseitig zu Theil wurde, zu verschaffen, wenn sie sich nicht noch des besonderen Vorzuges rühmen könnte, dass sie bei ihrem engen Anschluss an das Textwort dennoch nicht sklavisch an dasselbe gebunden ist, sondern in nicht geringem Maase den Stempel der Freiheit und Selbstständigkeit ihres Verfassers an sich trägt.

Die Abweichungen vom Textworte [50]) treffen einerseits mit nahezu ausnahmsloser Regelmässigkeit diejenigen Stellen des Pentateuchs, in denen von Gott in anthropomorphistischen oder antropopathischen Ausdrücken gesprochen wird, andererseits in sehr beschränktem Masse solche Stellen, die hauptsächlich in der Halacha und zum geringen Theile auch in der Agada eine vom einfachen Textworte abweichende Auffassung gefunden.

Auf die zuerst erwähnten Abweichungen hat schon Maimonides [51]) aufmerksam gemacht und dieselben philosophisch beleuchtet. Die letzterwähnten Abweichungen jedoch, namentlich die in Rücksicht auf die Halacha unternommenen, haben bis jetzt nicht die ihnen gebührende Beachtung gefunden.

Der kräftige Anstoss, den die Erforschung des Targum Onkelos durch Luzzatto's Bemühungen erhalten [52]), ist

---

oder Worte bezieht erwähnt werden. Ueber das Verhältniss desselben zu T. Jeruschalmi vgl. Zunz l. c. und Frankel, Zeitsch. B. III, S. 110. Der Kürze wegen werden wir diese Versionen mit T. J. und T. J. II. bezeichnen.

[50]) Luzzatto und Adler a. a. O. haben Normen aufgestellt, die O. bei seiner Uebersetzung als Richtschnur gedient haben sollen.

[51]) More Nebuchim Th. 1, C. 27 und Th. II C. 48.

[52]) Oheb Ger S. 10.

mehr der Untersuchung über das Verhältniss der Targumim zu einander, der Richtigstellung des Textes des T. O. [53]) und der Erforschung seiner sprachlichen Eigenthümlichkeiten zu Gute gekommen.

Auch die Methode, die O. bei Benutzung der Halacha in seiner Uebersetzung befolgt hat, ist nicht ganz klargestellt. Eine oberflächliche Beschäftigung mit dem T. O. zeigt schon, dass O. in seiner Uebersetzung nicht durchgehends, sondern blos an einer beschränkten, wenn auch grösseren Anzahl von Stellen auf die Halacha Rücksicht genommen hat; deshalb ist es von Wichtigkeit, die Grundsätze kennen zu lernen, die bestimmend auf die Wahl der berücksichtigten Halachoth eingewirkt.

In der That sind Versuche in dieser Richtung von einigen Forschern gemacht worden [54]), allein mit nur sehr geringem Erfolge.

Es sind fast so viele Ausnahmen von den aufgestellten Regeln zu constatiren, als Beweise für die Giltigkeit der letzteren erbracht worden sind. So hat H. Chajut in seinem אמרי בינה die Regel aufgestellt: Diejenigen Gebote des Pentateuchs, zu deren Erfüllung jeder Israelit verpflichtet ist, habe O. jedesmal mit Berücksichtigung der zutreffenden Halachoth übertragen. Bei Geboten aber, die nur das Synedrion oder sonstige Beamte des Volke angehen, hätte er sich genau an den Wortlaut des Textes gehalten. Die völlige Haltlosigkeit dieser Regel wird jedoch klar, wenn man die Uebersetzung des O. zu Exodus 22,2; 22,10; 23,7 und ebendas. 12,15; Levit. 11,12; 22,13 vergleicht.

Nach unserem Dafürhalten ist O. bei der Wahl der

---

[53]) Zu erwähnen ist Dr. Berliner's Massora z. T. O. Leipzig 1877.

[54]) Vgl. Luzzatto und Adler a. a. O.

von ihm in seine Uebersetzung aufgenommenen Halachoth überhaupt keinem festen, geschlossenen System gefolgt.

Das Hauptziel, das O. bei seiner Arbeit sich gesetzt hatte, war, eine möglichst wortgetreue Uebersetzung des Pentateuchs zu liefern. Da jedoch der Wortlaut des letzteren an vielen Stellen dunkel, scheinbar sich widersprechend und oft so knapp gehalten ist, dass die Ausführung mancher Gebote im Einzelnen fast gänzlich unbestimmt bleibt: hat sich O. — um das Verständniss zu erleichtern — veranlasst gesehen, dort, wo es in einer Weise geschehen konnte, die den Charakter seiner Uebersetzung als einer wörtlichen nicht ganz alterirt — nämlich durch geringe Abweichungen vom Grundtext — die zutreffenden Erläuterungen der Halacha mit in seine Uebersetzung aufzunehmen.

Er bewirkte dies dadurch,

a) dass er durch genaue Präcisirung des Ausdruckes die Halacha andeutete;

b) dass er für ein Wort des Pentateuchtextes einen von dem Wortsinn abweichenden Ausdruck wählte;

c) durch Hinzufügung eines einzigen Wortes;

d) durch eine in den engsten Schranken gehaltene Umschreibung, und

e) dadurch, dass er — mit Ausserachtlassung der Einzelheiten — den Kern der halachischen Bestimmung eines Gebotes oder einer Institution, wie diese im Volksbewusstsein leben, am gehörigen Orte kurz nannte. Stellen hingegen, deren Wortlaut ganz klar, oder zu deren halachischer Erläuterung grössere Umschreibungen oder Zusätze nothwendig sein würden, giebt O. fast immer

wortgetreu wieder. Aus demselben Grunde übersetzt er Stellen, die im Pentateuch mehrmals wiederholt werden, höchstens nur einmal mit Berücksichtigung der Halacha, die andern Male hingegen in der Regel wörtlich[55]).

Dass ein richtiges Verständniss des T. O. nur dann möglich ist, wenn sein Verhältniss zur Agada und Halacha möglichst bekannt ist, braucht nach dem bisher Gesagten wohl nicht erst erwiesen zu werden; namentlich bedarf das Verhältniss zur letzteren — zur Halacha — einer eingehenden Untersuchung, weil diese — wie früher bemerkt worden — im genannten Targum häufig berücksichtigt und doch in den meisten Fällen nur sehr leise angedeutet ist.

Hier soll nur die Darlegung dieses Verhältnisses — der Quellennachweiss bei T. O. aus den ältesten halachischen Schriften[56]) nach der unter a, b, c, d, e, gegebenen Anleitung folgen, und zwar wollen wir zunächst unsere Untersuchung auf das zweite Buch Mosis beschränken, das ja den grössten Theil der pentateuchischen Gesetze enthält, und die eben durch die Halacha näher bestimmt werden.

Um einerseits die Uebersetzungsweise des O. schärfer hervortreten zu lassen und anderseits auch dem sprachlichen Interesse Rechnung zu tragen, werden wir bei dieser, unserer Untersuchung jedesmal das T. J. und die Peschito zur Vergleichung mit dem T. O. heranziehen, da das T. J. gleichfalls viele halachische Elemente in sich

---

[55]) Vgl. T. O. zu Exod. 12,2 und 12,18; 12,43 und 12,48 und noch an a. St.

[56]) Mechilta, beide Talmude, Tosifta, Sifra und Sifre.

birgt, und die Peschito sich wegen ihrer einfachen, Wort und Sinn entsprechenden Uebersetzungsweise, als eine gründliche und kritische Version erweist. Auch bildet schon das nahe Verwandtschaftsverhältniss dieser drei Versionen eine unwillkürliche Aufforderung zur Vergleichung derselben untereinander.

II.

Quellennachweis rücksichtlich der im T. O. zum 2. B. M. enthaltenen halachischen Elemente.

Wenn wir im Folgenden von der Halacha und dem Verhältniss des T. O. zu ihr sprechen, so wollen wir darunter nicht ausschliesslich die recipirte Halacha, sondern überhaupt jede in den halachischen Quellen zur Erklärung des Pentateuchs aufbewahrte Ansicht verstanden wissen.

Die Halacha war zur Zeit des Onkelos noch im lebendigsten Flusse. Erst Rabbi Jehuda ha-Nassi, (190) der Redacteur der Mischna, brachte diese in eine feste Ordnung, indem er die von der Majorität der Gesetzeslehrer übereinstimmend vertretenen Ansichten (recipirte Halachoth) anonym, die nicht recipirten aber (gewöhnlich die Ansichten Einzelner) unter Nennung des Namens ihrer Vertreter in seinem Werke aufführte[57]). Wir werden darum im Verlaufe unserer Untersuchung auch auf Stellen im T. O. treffen, in welchen nicht die recipirte, sondern die nicht recipirte Halacha vertreten ist.

---

[57]) Vgl. Raschi, Bezah 2b Anfw. מתם אין.

A.

Stellen, in welchen O. durch Präcisirung des Ausdruckes die Halacha andeutet:

Exod. 12, 13: דברו אל כל עדת בני ישראל בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית. Den letzten Theil dieses Verses übersetzt O.: ויסבון להון גבר אמר לבית אבא אמר לביתא.

Für den Begriff »Nehmen« hat die aramäische Sprache zwei Ausdrücke: נסב und דבר [58]). Entscheidend für die Wahl des einen oder des andern Ausdruckes ist die Beziehung, in welche der Nehmende zu dem genommenen Gegenstand durch den Akt des Nehmens tritt. Wird durch das Nehmen eine engere seelische oder körperliche Verbindung zwischen dem Nehmenden und dem Genommenen hergestellt, so wird dies immer durch נסב bezeichnet; so das Nehmen einer Frau (heirathen), ebenso das Indiehandnehmen eines Gegenstandes. Dagegen wird: Etwas in Besitz nehmen, Etwas seiner Führung unterwerfen, zu etwas indirect in Beziehung treten, fast jedesmal durch דבר ausgedrückt [59]).

Nach der Halacha [60]) musste das Pessachlamm am 10. des Monats Nissan aus der Heerde mit der Hand ergriffen und mit den Worten: »Dieses sei zum Pessach-

---

[58]) ויסבון von נסב (syr. ܢܣܒ), aus einer Vielheit ein Einzelnes oder Mehreres wegnehmen, eigentlich wählen; דבר (syr. ܕܒܪ), führen, nebeneinandersein, aneinanderreihen, verbinden zusammengehöriger Dinge; vgl. Hirsch Comm. zu Exod. 3,1.

[59]) Vgl. T. O. zu Genes. 4,9. 11,29. 2,21. 8,9. 20,9 und 23 und ebendas. 11,31. 12,5. 14,21. 16, 3. Instructiv dafür ist O.'s Uebersetzung zu Genes. 24,61. 65. 67 und ganz besonders ibid. 43,15. S. auch Raschi zur letzten Stelle.

[60]) Mechilta, Tr. Passacha C. 3 und Pessachim 96a.

opfer bestimmt,« von den übrigen Lämmern abgesondert werden.

Diese Halacha deutet O. hier durch die Wahl des Ausdruckes: ויסבון an; da ohne die Halacha der Ausdruck: רבר bedeutend zutreffender gewesen wäre. T. J. und die Peschito haben hier gleichfalls ויסבון.

Das. V. 4: ואם ימעט הבית וגו' איש לפי אכלו תכסו על השה O. übersetzt: ואם יעיר ביתא u. s. w. גבר לפום מיכלה תחמנון על אמרא. O. pflegt dort, wo איש nicht ganz wörtlich, in der Bedeutung »Mann«, sondern in der Bedeutung »jede Person« zu nehmen ist, diesen Ausdruck entweder mit: אנש oder נפש wiederzugeben[61]). An dieser Stelle hätte man um so eher אנש oder נפש erwarten dürfen, als nach der Ansicht einiger Vertreter der Halacha auch Frauen sich zu einer Gesellschaft (חבורה) vereinigen und Kinder, behufs Betheiligung am Pessachmahle, zum Pessachlamm hinzugezählt werden durften[62]).

Es ist daher ganz sicher anzunehmen, dass O. durch die Wahl des Ausdruckes: גבר derjenigen Ansicht in der halachischen Quelle beistimmen will, welche Frauen sich zu einer besondern Opfergesellschaft zu vereinigen nicht gestattet[63]). Die Peschito hat für איש: ܐܢܫ und befindet sich demnach, zufällig oder mit Absicht, mit der ersterwähnten halachischen Ansicht in Uebereinstimmung, während sie, genau unterscheidend, das im verangehenden Vers 3 vorkommende איש, dem Inhalte dieses Verses entsprechend, wie O. und T. J., mit ܓܒܪ übersetzt. T. J. hingegen stimmt hier mit O. überein.

---

[61]) S. T. O. zu Exod. 21,12. 16 u. a. v. a. St.

[62]) Mechilta, Tr. Passcha l. c. u. Pessachim 91b.

[63]) S. ebendas. a. a. O.

B.

Stellen, in welchen Onkelos die Halacha durch die Wahl eines vom Wortlaute der Schrift abweichenden Ausdruckes andeutet.

Exod. 12, 6: והיה לכם למשמרת וגו׳ ושחטו אותו כל עדת ישראל בין הערבים.

O. übersetzt die letzten zwei Worte dieser Stelle: בין הערבים mit: בין שימשיא.

Der Ausdruck שמשיא entspricht dem Wortsinn nach, durchaus nicht dem ערבים, er deutet aber die Bestimmungen, die die Halacha in den beiden Worten: בין הערבים ausgesprochen findet, ganz genau an.

Die Tageszeit für das Schlachten des Pessachopfers am 14. Nissan, die in unserem Verse mit בין הערבים bezeichnet ist, beginnt nach der überlieferten Halacha mit dem Augenblicke, da die Sonne den Zenit überschritten hat, und endigt mit Sonnenuntergang [64]). Diese Zeitbestimmung ist keineswegs willkürlich, sondern hat — nach halachischer Auffassung — ihre Begründung in dem Ausdrucke בין הערבים selbst.

Nach dieser Auffassung hat der Tag zwei Sonnenniedergänge. Der erste tritt ein, wenn die Sonne am Mittag ihren Höhepunkt überschritten; der zweite, wenn sie am Abend unserem Gesichtskreise entschwindet. Sonnenniedergang heisst in der hebräischen Sprache: ערב und somit die Zeit zwischen den zwei Sonnenniedergängen des Tages — בין הערבים. Onkelos, der בין הערבים im Sinne der Halacha wiedergeben wollte, in der aramäischen Sprache aber für ערב — in der Auffassung der Halacha — keinen entsprechenden Ausdruck fand [65]),

[64]) Mechilta Tr. Passcha C. 5.

[65]) ערב übersetzt O. sonst mit: רמישא, Abend, ein Ausdruck, der nicht die eigentliche Grundbedeutung des Wortes ערב wiedergiebt.

wählte dafür den ganz eigenthümlichen Ausdruck: בין שמשיא »zwischen den zwei Sonnen«, nämlich zwischen dem Niedergang der »Morgensonne« und dem der »Abendsonne« des Tages; ein Ausdruck, der die Tageszeit für das Schlachten des Pessachopfers ganz im Geiste und Sinne der Halacha präcisirt[66]).

T. J. und die Peschito übersetzen בין הערבים mit: »gegen Abend«.

Das. 12, 9: אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש וגו׳.

Die halachische Discussion über diesen Vers dreht sich um die Erklärung des Wortes נא.

Die Mechilta[67]) übersetzt das Wort mit: roh — אין נא אלא חי, und — da sie das an der Spitze des Verses stehende אל תאכלו auf den ganzen Satz bezieht — will nach ihrer Auffassung der Satz sagen, dass das Pessachopfer weder roh noch gekocht, sondern nur gebraten werden dürfe.

Das חי der Mechilta kann jedoch keineswegs als: »roh« aufgefasst werden; da 1) nach dem Talmud[68]) der Genuss des Pessachopfers wohl im Zustande des נא, nicht aber im rohen Zustande strafbar ist, und 2) ebendaselbst Rab den Begriff des נא dahin definirt, das es mit dem persischen »abarnim« identisch sei, was, wie aus Raschi zur Stelle ersichtlcih ist, so viel heisst, wie »halbgebraten« (צלי ואינו צלי)[69]).

---

[66]) Vgl. Raschi und Nachmanides z. St.

[67]) Tr. Passcha C. 6.

[68]) Pessachim 41a.

[69]) Fleischer (briefliche Mittheilung an Levy) hält gleichfalls »abarnim« als aus dem Persischen stammend und gleichbedeutend mit: halbgebraten. Dieses Wort sei zusammengesetzt aus »nim« (halb) und »birjan« (gebraten); S. dagegen Levy, Wörterb. zu d. T. Schlagw. אברנים.

Auch der Talmud jerusch.[70]) versteht unter נא nur: halbgebraten.

Es wird nämlich dort gesagt: »Hätte das Gesetz den Genuss des Pessachopfers im Zustande des נא nicht ausdrücklich ausgeschlossen, dann wäre es gestattet gewesen, das Pessachopfer ein wenig am Feuer zu rösten und zu geniessen«. Da nun in beiden Talmuden das נא ohne jeden Widerspruch mit: »halbgekocht« oder »halbgebraten« definirt wird, so kann unmöglich das חי der Mechilta in der Bedeutung: »roh« genommen werden. Vielmehr will die Mechilta in der angeführten Stelle unter חי einen Mittelzustand des Fleisches, nämlich halbgar verstanden wissen. Dass in der talmudischen Literatur das Wort חי in diesem Sinne häufig gebraucht wird, beweisen folgende Stellen.

1) Sanhedrin 70a, wird das in Deut. 21, 18—20 enthaltene Gesetz über den ungerathenen Sohn (בן סורר ומורה), der ein Schlemmer geworden (זולל וסובא), näher bestimmt. Dort erklärt Rabina, indem er an eine Aeusserung das R. Hunna anknüpft, בשר חי mit: בשיל ולא בשיל »gekocht und nicht gekocht«, d. h. halbgar.

2) Berachoth 51a, wird unter den Eigenschaften, die der Wein haben muss, um als geeignet für den Segensspruch am Sabbat (קידוש) betrachtet zu werden, auch חי aufgezählt. Dieses חי wird Erubin 29a. von R. Tam[71]) mit מזוג ולא מזוג »mit Wasser gemischt und nicht gemischt«, d. h. halbgemischt erklärt[72]).

O. übersetzt unsern Vers abweichend von dem ein-

---

[70]) Pessachim VII, 2.

[71]) Das. Tossaphot, Anfgw. רבי.

[72]) Nach Berachoth 50b ist der Segensspruch »בורא פרי הגפן« für den Genuss von starkem Wein nur dann entsprechend, wenn diesem ein wenig Wasser beigemischt ist. Vgl. auch Raschi z. St.

fachen Wortsinn, mit: לא תיכלון מנה כד חי ואף לא בשלא מבשל במיא וגו׳.

Einige Erklärer des O.[73]) erklären כד חי mit: »wie roh«, also nicht ganz roh, und glauben in dem Wörtchen כד die halachische Bestimmung des נא angedeutet zu finden. Ein Blick jedoch auf das T. J. und die Peschito zu unserem Verse belehrt uns sofort, dass כד hier nicht »wie« bedeutet, sondern eine blosse Partikel ist, ohne jede Bedeutung[75]), da T. J. dem בשלא ebenfalls das כד vorsetzt und die Peschito das כד sogar dreimal hat. Die Stelle daselbst lautet:

ܠܐ ܬܐܟܠܘܢ ܡܢܗ ܟܕ ܚܝ: ܐܦܠܐ ܟܕ ܡܒܫܠܘ ܡܒܫܠ
ܒܡܝܐ ܐܠܐ ܟܕ ܡܛܝܒ ܒܢܘܪܐ.

Es ist aber auch gar nicht nöthig dem Worte כד an unserer Stelle in O. eine Bedeutung beizulegen, da nach unserer Auffassung des חי in der Mechilta, diese sich in voller Uebereinstimmung mit der geltenden Halacha befindet. O. hat somit das נא im Sinne der Halacha, und zwar mit dem von der Mechilta dafür gebrauchten Worte, übersetzt[76]). Ebenso hat O. durch Einschiebung des Wortes אף vor לא בשלא die andere in der erwähnten Mechilta enthaltene Halacha: das Pessachopfer auch nicht gekocht zu essen, (לחייב על החי ועל המבושל) hervorgehoben.

Das. 12, 46: בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה.

---

[73]) Weiss, Mechiltacommentar z. St., ebenso auch Adler in s. Comm. z. T. O. z. St. und Levy Wörterb. z. d. T. Schlagw. אברנים.

[75]) Das im Aramäischen und Syrischen häufig vorkommende כד steht gewöhnlich als eine Art Erkennungszeichen vor dem absoluten Participium; häufig werden auch Adjective in Participalbedeutung damit verbunden, welche Bedeutung ihm auch hier beizulegen sein dürfte. (S. Uhlemann, syr. Gram. § 64, 4. Anmkg.)

[76]) Vgl. auch Tosaphot Erubin 53b Anfgw. גבר, wo חי und כד חי als mit נא identisch erklärt werden.

Diese Stelle enthält zwei Bestimmungen in Bezug auf das Verhalten während des Genusses des Pessachopfers; es soll das Pessachopfer 1) in Einem Hause genossen werden und 2) nichts von dessen Fleische aus dem Hause hinausgebracht werden.

Was unser Vers unter Haus (בית) versteht, ob eine factisch abgegrenzte Räumlichkeit oder — wie ibid. V. 4 — die ein Haus repräsentirende Gesellschaftsgruppe, ist nicht klar. Nach der Ansicht des R. Jehuda[77]) ist unter dem ersten „בית" in unserem Vers zunächst: »Gesellschaftsgruppe« (חבורה) zu verstehen; und soll damit jedem einzelnen Theilhaber am Pessachopfer untersagt sein, seinen Theil im Kreise einer andern Gesellschaftsgruppe zu verzehren, selbst wenn diese andere Gesellschaftsgruppe in Einem Hause mit der seinigen sich befindet. Dann aber ist בית allerdings auch als umgrenzter Raum aufzufassen, und somit jede Gesellschaftsgruppe verpflichtet, ihr Opfermahl an einem Orte zu verzehren.

Diese Ansicht gilt auch als die recipirte Halacha[78]).

Was das zweite בית an unserer Stelle betrifft, so muss daran erinnert werden, dass der halachischen Auffassung gemäss das Gebot, vom Fleische des Pessachopfers nichts aus dem Hause hinauszutragen, sich eng an die anderweitig gegebene gesetzliche Bestimmung anschliesst[79]), dass Opferfleisch überhaupt nicht aus der dem Grade seiner Heiligkeit entsprechenden Räumlichkeit (חומת העזרה und חומת העיר) hinausgebracht werden dürfe[80]); weshalb

---

[77]) In der Mechilta, Tr. Passcha C. 15, vgl. auch Pessachim 86a und Tossifta Pessachim C. 6.

[78]) Vgl. Raschbam, Pessachim 120a, Maimonides, Korban Pesach 9,1.

[79]) Makkoth 17a.

[80]) Vgl. Maim. l. c. 9,1 und 2.

die Halacha auch lehrt [81]): Wenn zwei zu einem Pessachopfer »hinzugezählte Gesellschaftsgruppen« sich in Einem Raume befinden, so müssen sie durch Zwischenwände von einander geschieden sein. — Nach dem bisher Gesagten ist das zweite בית nur im gewöhnlichen Sinne als Haus zu nehmen.

O. übersetzt unseren Vers: בחבורה חדא יתאכל לא תפיק מן ביתא מן בסרא לברא.

O. hat sich hier ganz genau an die geltende Halacha gehalten und dieselbe dadurch scharf hervorgehoben, dass er auffallender Weise in einem und demselben Verse für בית einmal חבורה und das andere Mal ביתא gesetzt hat.

Aehnlich, nur noch die halachische Bestimmung ausführlicher wiedergebend, übersetzt T. J., während die Peschito ganz wortgetreu übersetzt.

Das. 13, 10: ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה.

In der diesem Verse vorausgehenden Stelle ist von dem Pessachfeste und von dem Tephilingebote (dem Gebote, die bekannten Phylacterien um Arm und Kopf zu winden) die Rede. Darauf bezieht sich nun die Aufforderung in unserem Verse »dieses Gesetz zu beobachten zu seiner bestimmten Zeit מימים ימימה".

Die Bedeutung der letzten zwei Worte ist zweifelhaft. ימים (plural. von יום) bedeutet ursprünglich: Tage; es kommt aber auch in der Bedeutung »Jahr« vor (ein naturgemässer Cyklus von Tagen [82]).

In welcher Bedeutung das מימים ימימה hier genommen werden muss, hängt davon ab, ob mit dem in unserer Stelle erwähnten »Gesetz« (חוקה) das in der vorhergehende Stelle besprochene Pessachfest oder das ebenfalls

---

[81]) Vgl. Maim. l. c.

[82]) S. Genes. 24,55 Levit. 25,29 u. n. a. m.

dort besprochene Tephilingebot gemeint ist. Im ersten Falle würde מימים ימימה: »von Jahr zu Jahr« bedeuten und sagen, dass das Pessachfest zu der für dasselbe bestimmten Zeit in jedem Jahre zu feiern sei; im letzten Falle müsste מימים ימימה wörtlich genommen werden: »von Tagen zu Tagen« soll das Anlegen der »Tephilin« stattfinden[83]).

In dieser Bedeutung wäre aber der Sinn der Stelle unklar. Denn, soll die Stelle sagen, dass das Tephilinanlegen täglich zu geschehen hat, so müsste es יום יום »Tag für Tag« heissen; soll aber das »von Tagen zu Tagen« die Ausübung des Tephilingebotes auf gewisse Zeiten beschränken, dann wäre ein Ausdruck wie: מעת לעת »von Zeit zu Zeit« correcter gewesen.

Die Halacha [84]) vertritt trotzdem die letzte Ansicht [85]) und nimmt das מימים ימימה nicht wörtlich, sondern in dem Sinne: »von Zeit zu Zeit« und bezieht unseren Vers auf das Tephilingebot. Ihr zufolge ist dadurch die Ausübung des Tephilingebotes hinsichtlich der Zeit auf die Werktage beschränkt und Sabbate und Festtage davon ausgeschlossen. Aus dem in dieser Auffassung hier nicht ganz correcten Ausdruck: מימים ימימה aber folgert die Halacha die weitere Einschränkung der Ausübung dieses Gebotes auf die Tageszeit.

---

[83]) Für das Tephilinanlegen ist an der Stelle, wo dieses Gebot zuerst vorgeschrieben wird, keine besondere Zeit im Jahre angegeben, und nur der Umstand, dass es an zwei Stellen des Pentateuchs dicht neben dem täglich zu übenden קריאת שמע-Gebot erwähnt wird, weist darauf hin, dass es gleichfalls ein täglich zu übendes Gebot sei. (S. Deut. 6,7 und 8 und ebendas. 11,18 u. 19).

[84]) Mechilta Tract. Passcha C. 17, Talm. Erubin 96a, Menachoth 36 b und jerus. Erubin X,1.

[85]) Die Ansicht, unsern Vers auf das Pessachfest zu beziehen, findet dort blos einen einzigen Vertreter; vgl. Erubin l. c.

O. übersetzt unseren Vers: ותטר ית קימא הדא לזמנה מזמן לזמן. — מזמן לזמן »von Zeit zu Zeit« ist nicht die wörtliche Uebersetzung von מימים ימימה, die entweder משתא לשתא oder מיומין ליומין hätte lauten müssen, sondern ein ganz selbstständig gewählter Ausdruck, durch den die halachische Bestimmung zu unserer Stelle genau und kurz gegeben ist.

T. J. nimmt hier die Halacha in grösster Ausführlichkeit auf. Die Peschito hingegen bezieht den Inhalt unseres Verses sowohl auf das Pessachfest, als auch auf das Tephilingebot; sie übersetzt:

ܘܛܪ ܦܘܩܕܢܐ ܗܢܐ ܘܢܡܘܣܐ ܗܢܐ: ܠܙܒܢܗ ܡܢ ܥܕܢ ܠܥܕܢ.

Unter ܦܘܩܕܢܐ ist das Pessachgebot und unter ܢܡܘܣܐ »Cermonie« das Tephilingebot gemeint. ܠܙܒܢܗ scheint eine Bestimmung zu ܦܘܩܕܢܐ. ܡܢ ܥܕܢ ܠܥܕܢ eine Bestimmung, im Sinne der Halacha, zu ܘܢܡܘܣܐ zu sein.

Das. 20, 7: לא תשא את שם ה׳ אלהיך לשוא כי לא ינקה ה׳ את אשר ישא את שמו לשוא.

Das Verbot, den Gottesnamen bei Eidesleistungen zu entweihen, ist an dieser Stelle in seiner höchsten Allgemeinheit gefasst. Es wird hier nicht der falsche Eid (שבועת שקר), sondern, was noch weit mehr sagen will — der unnütze, zweck- und erfolglose Eid (שבועת שוא) untersagt.

Vom falschen Eide ist ausdrücklich erst Levit. 5, 4, und ebendaselbst 19, 12. die Rede. An erstgenannter Stelle nur in Rücksicht des zu leistenden Opfers bei einem aus Unachtsamkeit ausgesprochenen falschen Eide (שבועת ביטוי).

Die Mischna[86]) kennt vier Arten der שבועת שוא:
1) נשבע לשנות את הידוע, 2) לקיים את הידוע, 3) שאי אפשר לו, לבטל את המצות (4 ein Eid, der die bekannte Wirk-

---

[86]) Schebuoth 29a.

lichkeit verneint, dass z. B. Stein Gold sei; — der die bekannte Wirklichkeit bejaht, dass z. B. zwei, zwei seien; — der sich zu etwas physisch Unmöglichem verpflichtet; z. B. ein Jahr lang nichts zu essen; — der sich zu gesetzlich Verbotenem verpflichtet; z. B. sich an jemand zu rächen, oder das Zizitgebot nicht zu erfüllen. In allen diesen Fällen ist der Eid unnütz, überflüssig, oder zweck- und erfolglos (שוא), der Schwörende ist sofort strafbar, der Eid aber hat keine Folge.

Auf einem unnützen sowohl, als auch falschen Eid ist — wie auf jede absichtliche Uebertretung eines gewöhnlichen biblischen Verbotes (לאו) — die Malkuthstrafe gesetzt. Nach der allgemeinen halachischen Regel: Verbote, die sich nicht auf Handlungen beziehen, sind nicht durch Malkuthstrafe zu ahnden, (לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו) hätte man eigentlich weder auf den einen noch auf den andern Eid die Malkuthstrafe erwarten sollen[87]); da der unnütze Schwur, wie die Mischna ihn darlegt, zum grossen Theil sich gar nicht auf Handlungen bezieht und auch sofort — ohne dass man seine Ausführung oder Nichtausführung abwartet — bestraft wird; und der falsche Eid wenigstens in seiner Beziehung auf die Vergangenheit (לאו שאין בו מעשה (אכלתי ולא אכל ist. Der Talmud [88]) erblickt jedoch in dem Ausspruche: כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא eine indirecte Anordnung der Malkuthstrafe auf die Ablegung eines unnützen Eides; indem in den Worten: »Gott wird den nicht von Schuld frei lassen, der« u. s. w. zugleich für den menschlichen Richter die Aufforderung liege, die Schuld durch die entsprechende Strafe zu sühnen.

---

[87]) Ebendas.

[88]) Vgl. ebendas.

Die Ausdehnung der auf שבועת שוא hier ausdrücklich statuirten Malkuthstrafe auch auf den falschen Eid (שבועת שקר) glaubt der Talmud in dem am Schlusse des Verses wiederholten Worte: לשוא angedeutet zu finden, und zwar — da der falsche Eid dem unnützen Eide begrifflich nahe steht — nach dem hermeneutischen Canon אם אינו ענין — »Wenn eine gesetzliche Bestimmung an einer Stelle auftritt, für deren Gegenstand sie überflüssig ist, so muss sie auf einen andern, dem ersten begrifflich verwandten Gegenstand bezogen werden«.

Ein gleiches Resultat ergeben die Erörterungen in der Mechilta [89]) über unsern Vers; nur dass diese zur Herleitung der Malkuthstrafe aus dem zweiten לשוא für den, der einen falschen Eid geschworen, sich eines andern hermeneutischen Canons bedient, als der Talmud.

Es ist also nach Ansicht der halachischen Quellen unter dem ersten לשוא unseres Verses der unnütze, unter dem zweiten aber der falsche Eid zu verstehen.

O. übersetzt unsern Vers:

לא תימי ית שמא דה' אלהך למגנא ארי לא יזכי ה' ית דיימי בשמיה לשקרא.

O. hat ganz der Halacha entsprechend übersetzt, indem er durch die Wahl des Ausdruckes das erste לשוא mit: zum Unnützen, das zweite mit: zum Falschen wiedergibt.

T. J. und die Peschito haben sich die halachischen Erläuterungen zu dieser Stelle entgehen lassen; denn ersterer übersetzt beide לשוא mit: על מגן und letztere hat ebenfalls nur einen Ausdruck für beide לשוא, nämlich ܒܛܠܐ [90]).

---

[89]) Tr. Bachodesch C. 7.

[90]) ܒܛܠܐ, St. ܒܛܠ, nichtig sein, Pael ܒܛܠ lügen.

Das. 21, 8: אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה והפדה לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה.

Diese Stelle enthält die näheren gesetzlichen Ausführungen des Falles, der im vorhergehenden Vers 7 besprochen wird, nämlich: wenn ein israelitischer Vater genöthigt war, seine Tochter als Magd an einen andern Israeliten zu verkaufen.

Unsere Stelle sagt nun: »Wenn sie missfällig ist in den Augen ihres Herrn (es wird nämlich vorausgesetzt, dass der Herr die Tochter seines Glaubensbruders nicht in der niedrigen Stellung einer Magd belassen kann, sondern sie sich zur Gattin nehmen wird), der sie nicht für sich bestimmt hat, so soll er sie loskaufen; an ein fremdes Volk hat er nicht die Befugnis sie zu verkaufen, da er treulos an ihr gehandelt«.

Es ist hier nicht klar, auf wen der Ausspruch: »er soll sie loskaufen«, והפדה (richtiger: er soll sie loskaufen lassen, soll ihr dazu verhelfen) sich bezieht, ob auf den Herrn, von dem in unserem, oder auf den Vater, von dem im vorhergehenden Vers die Rede ist.

Ganz dieselbe Unklarheit herrscht auch in Bezug auf das: »an ein fremdes Volk hat er« u. s. w.

Endlich sind auch die Ausdrücke: לעם נכרי und בבגדו בה hier sehr dunkel.

Ueber die Lösung dieser Schwierigkeiten finden sich in den halachischen Quellen verschiedene Ansichten [91]). Wir wollen nur diejenige Halacha hier anführen, welcher O. bei der Uebersetzung unseres Verses gefolgt ist; indem er sie durch von dem Textworte abweichende, selbstgewählte Ausdrücke andeutete.

---

[91]) Vgl. Mechilta, Tr. Nesikin C. 3, Talm. Kidduschin 14, 15, 18a und Becharoth 34a.

Nach dieser halachischen Ansicht bezieht sich hier Alles auf den Herrn, von dem ja am Eingange unseres Verses gesprochen wird. »Wenn sie dem Herrn, der sie für sich bestimmt hatte (nach dem Keri), missfällt, so hat er (der Herr) ihre Befreiung zu veranlassen (indem er ihr dieselbe durch Abrechnung des Lohnes für die bereits abgelaufene Dienstzeit erleichtert[92]). an einen andern Mann hat er (der Herr) nicht die Befugnis sie zu verkaufen, da er sie (als Gattin) unter seinen Schutz genommen hatte[93]).

Onkelos übersetzt unsern Vers:

אם בישא בעיני רבונה דקימה לה ויפרקנה לגבר אחרן ליח לה רשו לזבונה במשלטה בה.

O. hält sich an das Keri — דקימי לה und betrachtet alle folgende Satztheile auf den Herrn bezogen. Darum wählt er für והפדה den Ausdruck: ויפרקנה (Aphelform von פרק), »er soll ihr zum Loskauf verhelfen«. — לעם נכרי, das, wenn auf den Vater bezogen, wörtlich zu übersetzen wäre — »an den Angehörigen eines fremden Volkes hat er (der Vater) nicht die Befugnis u. s. w., wird von O., der es auf den Herrn bezogen wissen will, abweichend von dem Wortlaute, mit: לגבר אחרן« an einen andern Mann« u. s. w. übertragen[94]). Folgerichtig

---

[92]) Vgl. Kidduschin 11b.

[93]) בבגדו, von בגד, Kleid, »da er sein Kleid über sie gebreitet«, d. h. sie geehelicht hatte (Mechilta a. a. O). Diese Auffassung des Ausdruckes: בבגדו בה ist eine Consequenz, die hier aus der Anerkennung des Keri: לו יעדה anstatt des Ketib: לא יעדה folgt. S. Tossaphoth Kidduschin 18b. Anfw. רבי אליעזר, am Ende.

[94]) In der Mischna und den andern halachischen Quellen bedeutet עם, in einer gewissen Verbindung auch »Personen«, s. Abot 2,6. נכרי übersetzt O. sonst mit: נוכרי (Deut. 17,15), בן נכר (Genes. 17,12), mit: בר עממין.

bezieht er auch בבגדו בה auf den Herrn und übersetzt es im früher angegebenen Sinne der Halacha mit dem selbstständig gewählten Ausdruck: במשלטה בה »da er an ihr sein Eherecht ausgeübt[95])«.

T. J. bezieht den ersten Theil unseres Verses: והפדה auf den Vater, den letzten Theil desselben hingegen: בבגדו בה auf den Herrn.

Die Peschito bezieht auch den letzten Theil auf den Vater, sie übersetzt: בבגדו בה mit: ܒܓܕܘ ܒܗ »da er treulos an ihr gehandelt[96])«.

Das. 21, 10.. אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע.

Die Stelle enthält eine gesetzliche Bestimmung für den Fall, der in den vorhergehenden Versen 7—9 behandelt wird, nämlich, wenn ein Vater seine minderjährige Tochter an einen Israeliten mit der Bedingung verkauft, dass der Käufer das Mädchen eventuell heirathe, oder für seinen Sohn als Frau bestimme. Für die letzte Eventualität bestimmt das Gesetz (das. V. 9): כמשפט הבנות יעשה לה »er hat ihr nach dem Rechte der Töchter zu leisten«. Daran reiht sich nun unser Vers, von dem es aber zweifelhaft ist, ob er, — wie Siporno z. St. meint — unabhängig von dem im vorhergehenden Verse Gesagten, nur die allgemeine Vorschrift enthält: Niemand sei berechtigt, zu seiner ihm bereits angetrauten Gattin noch eine andere zu nehmen, wenn er dadurch in die

---

[95]) במשלטה, Rad.: ישלט. herrschen, Herscherrecht üben; auf das Eheverhältniss übertragen, mit Bezug auf den Gatten: Eherecht ausüben. Im Grossen und Ganzen ist O. bei der Uebersetzung unserer Stelle den Ausführungen seines Lehrers R. Akiba gefolgt. S. Mechilta a. a. O.

[96]) ܒܓܕ von ܒܓ zerfliessen, nichtig sein; Pael ܒܓܕ, lügen, treulos sein, handeln.

Lage käme, seine erste Gattin in Bezug auf שארה u. s. w. verkürzen zu müssen; oder, ob er sich eng an den vorhergehenden Vers anschliesst und das dort erwähnte Recht, welches die Frauen von ihren Männern während der Ehe zu beanspruchen haben (משפט הכנות), näher bezeichnet.

Letztere Auffassung ist die in der Halacha allgemein angenommene [97]).

Auch die Bedeutung des שארה, כסותה und ענתה ist nicht ganz festgestellt; hauptsächlich hat das Wort: שארה in der talmudischen Literatur verschiedene Auffassungen erfahren. Etymologisch ist שאר gleichbedeutend mit בשר, Fleisch [98]), was aber an unserer Stelle keinen rechten Sinn gäbe. In der Mechilta [99]) fasst R. Josiah שארה als »Nahrung« in weiterem Sinne, כסותה als »Kleidung« und ענתה als »ehelichen Umgang« auf. Diese Auffassung hat auch in den beiden Talmuden ihre Vertreter [100]); und obgleich der Talmud an vielen andern Stellen [101]), die Alimentirung der Frau als Rechtspflicht nur auf eine rabbinische Einrichtung (תקנת חכמים) zurückführen will, so gilt den bedeutenden Decisoren dennoch die erste Ansicht als massgebend [102]).

O. übersetzt die Stelle: אם אחרנתא יכב לה זיונה כסותה ועונתה לא יתמנע.

O. geht hier in seiner Uebersetzung theilweise von dem Wortlaute des Textes ab, um die Ausdrücke שארה, כסותה und ענתה nach der halachischen Auffassung wiederzugeben. Zu bemerken ist noch, dass O. לא ינרע mit:

---

[97]) Vgl. Mechilta, Tr. Nesikin C. 3 und Nachmanides Comm. z. St.

[98]) Vgl. Ps. 78,27 und Micha 3,3.

[99]) Nesikin C. 3.

[100]) Ketuboth 47b. 48b. 59a und Parallelst.

[101]) Ketuboth 47b und jerus. Ketuboth VII,1.

[102]) Maim. Ischoth 12,2.

לא יתמנע übersetzt »er soll nicht vorenthalten«. Die Wahl des Ausdruckes lässt erkennen, dass O. in Uebereinstimmung mit der Halacha, unsern Vers als nähere Erklärung des im vorangehenden Verse erwähnten משפט הכנות auffasst, während die Peschito das לא יגרע mit: ܠܐ ܢܨܥ »nicht verkürzen« übersetzt, was mehr der Ansicht des Siporno entspricht[103]).

Das. 21, 18: וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות ונפל למשכב.

Nach der Auffassung der Halacha ist ונפל למשכב, »er fällt auf's Lager«, nicht wörtlich zu nehmen, es soll darunter nur Arbeitsunfähigkeit des Getroffenen zu verstehen sein; da auch diese schon genüge, den Beschädiger zu dem im folgenden Vers ausgesprochenen Ersatz zu verpflichten[104]).

O. übersetzt in diesem Sinne: וארי ינצון גברין ויטחי גבר ית חברה באבנא או בכורמיזא ולא ימות ויפל לבוטלן.

ויפל לבוטלן heisst offenbar: »er verfällt der Arbeitsunfähigkeit.

באגרף, worunter man gewöhnlich »Faust« versteht[105]), übersetzt O. mit: בכורמיזא. Dieser Ausdruck ist dunkel. Wahrscheinlich bedeutet er »Wurfstock« und hängt zu-

[103]) יגרע von גרע (syr. ܓܪܥ) Hauptbedeutung; abschneiden kürzen. So auch das syr. ܢܨܥ, von ܨܥ, syn. mit ܩܨܨ, abbrechen, verringern; während ימנע, von מנע, abhalten, zurückhalten bedeutet.

[104]) Vgl. Mechilta, Tr. Nesikin C. 6 und Raschi zu unserer St.

[105]) אגרף, Rad. גרף: zusammenfassen. daher אגרף, die zusammengefasste Hand, Faust; vgl. LXX u. Vulg. z. St., ferner Mechilta, Tr. Nesikin C. 6. Sifre, Absch. מסעי 35,17 Bechoroth 37b und Pesachim 53b. Verwandt ist רגף: reissen, ziehen (Richter 5,21); davon מַגְרֵפָה und רגב: abgerissenes Stück Erde, Erdscholle, Erdklumpen.

sammen mit dem griechischen Worte κορμος und dem syrischen ܓܘܪܡܕܐ. Auf diese Bedeutung leitet auch Sirach's bekanntes Sprichwort: לחכימא ברמיזא לשטיא בכורמיזא »dem Klugen genügt ein Wink, der Narr muss mit dem Zaunpfahl zurechtgewiesen werden[150a]).

O. liess sich hier wahrscheinlich von der correspondirenden Stelle in Num. 37, 17—18 leiten, wo als Mittel der Beschädigung neben אבן auch בכלי עץ יד, »eine hölzerne Handwaffe« genannt wird[106]).

T. J. und T. J. II, übersetzen באגרף mit במרתקא, »mit dem Schläger«; ונפל למשכב dagegen, wörtlich. Die Peschito hat für באגרף: ܒܩܛܝܪܐ »mit der Faust«, und für ונפל למשכב, wie O.

Das. 21, 19: אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא.

Diese Stelle handelt von der Ersatzpflicht, die der Schläger, von dem im vorhergehenden Verse die Rede ist, zu leisten hat. Diese Ersatzpflicht tritt erst in dem Momente ein, da es ausser allem Zweifel steht, dass der Verletzte an den Folgen des Schlages nicht stirbt. Dieser Moment ist hier in dem Worte: אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו näher bezeichnet.

Die Bedeutung des Wortes משענתו, welches doch für den Sinn des Satzes entscheidend ist, ist nicht ganz klar. Soll damit: Krücke oder Stütze gemeint sein, so müsste es משענת heissen.

Die Mechilta[107]) fasst darum משענתו mehr bildlich

[105a]) Sirach, אלפא ביתא, erste Reihe.

[106]) Samuel b. Meïr zu St. glaubt, כורמיזא bedeute eine Steinart, was aber deshalb unrichtig ist, weil sein Beweis aus Sifra zu Levit. 14,10 nicht als zutreffend angesehen werden kann; denn dort kommt wohl קרמודים, aber nicht כורמיזא vor.

[107]) Tr. Nesikin c. 6.

auf. על משענתו heisst nach ihrer Erklärung: על בוריו, »auf seiner wiederhergestellten Kraft«, auf seiner gewohnten Stütze.

Ebenso wird על משענתו auch in jerus. Kethuboth[108]) aufgefasst, indem dort dieser Vers unter die drei Verse gezählt wird, die nicht nach ihrem Wortlaut, sondern bildlich zu nehmen sind[109]).

Diese halachische Bestimmung wird von O. in der Uebersetzung unseres Verses dadurch hervorgehoben, dass er denselben vom Wortlaut des Textes abweichend übersetzt: אם יקום ויתהלך בבוא על בורייה u. s. w.

T. J. übersetzt משענתו wörtlich: מורניתיה (syr.), Stab; dagegen nimmt er durch Hinzufügung von zwei Worten am Ende unseres Verses eine andere Halacha in seine Uebersetzung auf. Die Mechilta[110]) findet nämlich in dem ורפא ירפא, wegen der Prägnanz dieser Wiederholung, die Andeutung, dass der Beschädiger dem Verletzten so oft heilen lassen müsse, als dieser in Folge der ihm zugefügten Verletzung wieder erkrankt. Diese Bestimmung giebt T. J. wieder mit den Worten: ואגר אסיא ישלם עד דמתסי.

Die Peschito hat für על משענתו entsprechend der Uebersetzung des T. J.

Das. 21, 20: וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם.

Es ist an dieser Stelle von dem an einem Sclaven unvorsätzlich begangenen Morde die Rede. Der Herr wollte den Sclaven blos züchtigen, trifft ihn aber so unglücklich,

---

[108]) IV. 4. vgl. auch Raschi Sanhedrin 78b. Anfw. על משענתו und Kethuboth 33b. gleiches Anfw.

[109]) Die andern zwei Verse s. Exod. 22,2, Deut. 22,17.

[110]) L. c.

dass er stirbt. Das Gesetz statuirt in diesem Falle eine strenge Bestrafung des Herrn, lässt aber eine Milderung derselben eintreten, wenn der Sclave nach der empfangenen Züchtigung »einen Tag oder zwei Tage« noch gelebt hat[111]).

Es musste aber — nach der Halacha — im ersten Falle das Mittel der Züchtigung einerseits ein derartiges gewesen sein, mit welchem der Tod eines Menschen herbeigeführt werden konnte; andererseits wieder kein solches, das sich zur Züchtigung eines Menschen nicht eignet, wie z. B. ein Schwert, da in diesem Falle die im folgenden Verse ausgesprochene Strafmilderung nicht einzutreten hätte[112]).

O. deutet diese Halacha in seiner Uebersetzung an, indem er, von dem Wortlaute des Textes abweichend, übersetzt: וארי ימחי גבר ית עבדה או ית אמתה בשלטן. Das Wort בשלטן, »mit dem Herrscherstabe«, drückt ganz treffend die hierhergehörigen halachischen Bestimmungen aus; da es einerseits einen festen Gegenstand, mit dem man unter Umständen einen Menschen tödten kann, bezeichnet, und anderseits auch andeutet, dass die Züchtigung eines Sclaven nicht mit einem zu diesem Zwecke ungeeigneten Mittel geschehen darf.

T. J. übersetzt hier wörtlich: בשרביטא, »mit der Ruthe«. Die Peschito hat für בשבט: ܒܫܒܛܐ »mit dem Stocke«, was der Uebersetzung des O. nahe kommt.

Das. 21, 22: וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפללים.

Unsere Stelle lässt zwei Auffassungen zu, von denen

---

111) S. V. 21 dieses Capitels.

112) Vgl. Mechilta, Tr. Nesikin c. 6. Sifre, Absch. מספרי c. 35,17. Samuel b. Meïr zu unserer St. und Maim. Hilch. Rozeach 2,14.

die eine in der Halacha, die andere aber in den älteren Commentatoren ihren Vertreter gefunden hat.

Nach der Halacha [113]) soll unsere Stelle den Beschädiger für den Fall, dass der getroffenen Frau selbst kein Uebel zugefügt worden, unter allen Umständen zum Schadenersatz für die abgegangenen Kinder verpflichten. Das כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים würde demnach nur die Höhe der zu leistenden Entschädigung normiren, und zwar in der Weise, dass dem Manne der getroffenen Frau wohl das Recht zustehe, die Entschädigungssumme vor Gericht in Vorschlag zu bringen, die Richter aber zu entscheiden hätten, ob die geforderte Summe im richtigen Verhältniss zum angerichteten Schaden stehe [114]). Unsere Stelle würde nach dieser Auffassung zu übersetzen sein: »Wenn zwei Männer u. s. w. so soll er bestraft werden wie ihm der Mann des Weibes auferlegen wird, und er zahle nach Ausspruch der Richter«.

Raschi und Nachmanides jedoch [115]) fassen die Worte: ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה als Bedingungssatz auf; und es wäre demnach in unserer Stelle dem Beschädiger der Schadenersatz nur in dem Falle zur Pflicht gemacht, wenn der Mann der getroffenen Frau einen Anspruch auf Schadenersatz thatsächlich erhebt.

Es ist aber im letzten Grunde die Auffassung unserer Stelle davon abhängig, ob die daselbst statuirte Geldentschädigung als gerichtliche Strafe oder als Pön anzusehen ist. Als gerichtliche Strafe müsste die Entschädigung in jedem Falle, selbst wenn der Mann der getroffenen Frau seinen Anspruch darauf nicht geltend macht, erhoben werden. Als Pön jedoch wäre die Entschädigung

---

[113]) Mechilta, Tr. Nesikin c. 8.

[114]) Vgl. Mechilta a. a. O.

[115]) s. beide z. St.

nur dann zu leisten, wenn derjenige, dem sie rechtlich zusteht, von seinem Rechte Gebrauch machen will.

Die Halacha vertritt die erste Ansicht. Raschi und Nachmanides theilen die letzte. O. übersetzt unsern Vers: וארי ינצון גברין וימחון אתתא מעדיא ויפקון ולדהא ולא יהא מותא אתגבאה יתגבי כמא דישוי עלוהי מרי דאתתא ויתן על מימר דיניא.

Er hat ענוש יענש abweichend von dem Wortlaut, dem מתקנסא יתקנס entsprechen würde, mit: אתגבאה יתגבי wiedergegeben; ein Ausdruck, der immer gebraucht wird, wenn vom Erheben »einer gesetzlichen Steuer oder einer gerichtlichen Geldstrafe die Rede ist[116]). O. hat somit durch einen selbstständig gewählten Ausdruck die Ansicht der Halacha über den Charakter der in unserer Stelle statuirten Geldentschädigung angedeutet. Folgerichtig hat er sich auch in Bezug auf das כאשר ישית עליו בעל האשה u. s. w. ganz der halachischen Auffassung angeschlossen.

T. J. übersetzt ענש יענש mehr wörtlich: מתקנסא יתקנס während die Peschito, die dafür ܡܬܚܣܪܘ ܢܬܚܣܪ, »es wird ihm (von seinem Vermögen) vermindert« hat, nicht ganz klar ist.

Das. 22, 12: אם טרף יטרף יביאהו עד הטרפה לא ישלם.

Wörtlich übersetzt, würde unsere Stelle lauten: »Wenn das (einem bezahlten Hüter) übergebene Vieh von einem wilden Thiere zerrissen worden ist, so bringe er (der Hüter) es (das Zerrissene oder Reste von demselben) ihm (dem Herrn) als Zeugniss; das Zerrissene braucht er nicht zu bezahlen[117]).

---

[116]) Vgl. O. zu Deut. 20,19.

[117]) S. den vorhergehenden Vers und vgl. Mechilta, Tr. Nesikin C. 16 die Ansicht R. Josiah's, ferner Samuel b. Meier, Eben Esra, Keil und Knobel in ihren Commentaren z. St.

Nach einer Ansicht in der Mechilta[118]) jedoch wäre unter: יביאהו עד Beweisführung durch Zeugenaussagen zu verstehen.

Dieser Ansicht ist O. bei der Uebersetzung dieses Verses gefolgt, indem er denselben — von dem Wortlaut des Textes abweichend — wie folgt wiedergegeben: אם אתבריא יתבר ייתי סהדין דתבירא לא ישלם[119]).

T. J. hat hier gleichfalls מייתי ליה סהדין, da u aber noch die Worte: או ימתניה עד גופא, was einer dritten Ansicht in der Mechilta entspricht[120]).

T. J. II und die Mechilta übersetzen wörtlich.

Das. 22, 27: אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר.

Die Bedeutung des Wortes אלהים kann an vielen Stellen der h. Schrift nur aus dem Zusammenhange, in dem dieses Wort im Satze vorkommt, eruirt werden. So wird das im V. 8 des ebenerwähnten Capitels vorkommende אלהים in der Bedeutung: »Richter« genommen, weil der innere Zusammenhang der Stelle dafür spricht.

Für die Bedeutung des an der Spitze unseres Verses stehenden אלהים fehlt jedoch in dem Verse selbst scheinbar jeder entscheidende Anhaltspunkt.

In der Mechilta[121]) bildet die Bedeutung des Wortes אלהים an unserer Stelle einen Streitpunkt zwischen R. Ismael und R. Akiba. Ersterer nimmt das Wort im metaphorischen Sinne, für: Richter, letzterer aber hält auch hier die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes: Gottheit, fest.

Die Ansicht R. Ismaels wird in einer andern halachischen Quelle[122]) als Grundlage für die Discussion an-

---

[118]) A. a. O.

[119]) So lautet die St. in den meisten und correcten Ausgaben.

[120]) Vgl. das. l. c.

[121]) Tr. Kessef C. 19.

[122]) Sanhedrin 66a.

genommen. Ebenso wird im Talm. jerusch.[123]) nur dieser Ansicht Erwähnung gethan, was daher zu der Annahme berechtigt, dass bei den Autoritäten der Halacha die Ansicht des R. Ismael als die allein richtige galt.

In Uebereinstimmung mit dieser letzten Ansicht übersetzt O. unsere Stelle: דינא לא תקיל ורבא בעמך לא תליט. Ebenso übersetzen auch T. J. und die Peschito.

C.

Stellen, in denen O. in seiner Uebersetzung ein Wort zu den Worten des Textes hinzufügt, um damit die Halacha auszudrücken.

Exod. 20, 13: לא תרצח לא תנאף לא תגנב. O. übersetzt diese Stelle: לא תקטול נפש לא תנוף לא תגנוב.

Einige Erklärer des T. O.[123a]) meinen, O. habe לא תקטול nicht als genaue Wiedergabe des לא תרצח angesehen; da ersteres mehr dem אל תהרוג entspreche; weshalb er sich bemüssigt gesehen, לא תקטול durch den Zusatz נפש näher zu bestimmen. Andere wiederum meinen[124]) קטל bedeute oft nur: verwunden, weshalb O. — um den Wortsinn richtig wiederzugeben — das נפש habe hinzufügen müssen.

Beide Ansichten sind jedoch vollständig haltlos. Gegen die erste Ansicht spricht eine ganze Anzahl Stellen in Numeri 35, 11 ff, wo O. immer רוצח mit קטולא und ירצח mit יקטול übersetzt, ohne das Wort נפש hinzuzufügen. Die zweite Ansicht, die sich auf Levit. 24,18 und 21 stützt, wo O. ומכה נפש בהמה mit: ודקטיל נפש בעירא, מכה

[123]) Sanhedrin VII,10.

[123a]) Vgl. Adler z. St.

[124]) S. ebendas.

בהמה ישלמנה aber mit: דקטיל בעירא u. s. w. übersetzt, ist desshalb unrichtig, weil diese Stellen gar nichts beweisen. O. hat sie doch nur ganz nach dem Wortlaut des Textes wiedergegeben.

Das richtige Verständniss des T. O. an dieser Stelle kann nur aus der halachischen Auseinandersetzung zu unserem Vers erschlossen werden.

Nach der Mechilta[125]) ist unter dem in unserem Verse vorkommenden: לא תגנוב Menschendiebstahl zu verstehen, auf welchen, wie auf die in demselben Verse erwähnten Verbrechen des Mordes und des Ehebruches, die Todesstrafe gesetzt ist. Das Verbot von Sachendiebstahl aber ist nach der Mechilta[126]) erst in Levit. 19,11 enthalten. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht wird in der Mechilta auf Grund der Interpretationsregel: דבר הלמד מענינו, »aneinander gereihte Aussprüche eines Verses gehören ihrem Inhalte nach zu einer und derselben Kategorie«, geführt.

Der erste Ausspruch unseres Verses: לא תרצח — so wird dort argumentirt — und ebenso der zweite desselben: לא תנאף bezieht sich auf ein todeswürdiges Verbrechen (נפשות), folglich muss auch der dritte Ausspruch desselben: לא תגנב auf ein dem Grade nach ähnliches Verbrechen bezogen werden, nämlich auf Menschendiebstahl.

Nach derselben Interpretationsregel beweist auch die Mechilta, dass unter: לא תגנבו in Levit. 19,11 — weil dieser Ausdruck dort in Verbindung mit Aussprüchen erscheint, die sich auf Werthgegenstände (ממון) beziehen — Sachendiebstahl verstanden werden muss.

Dieser Auffassung ist O. bei der Uebersetzung unseres Verses gefolgt. Er wollte gleich bei dem ersten Ausspruche

[125]) Tr. Bachodosch C. 8.

[126]) l. c.

unseres Verses die Kategorie (ענין) hervorheben, zu der die hier verpönten Verbrechen gehören, und fügte deshalb dem לא תקטול das Wort נפש hinzu, so dass dieses Wort eigentlich auf לא תגנוב und לא תנוף zu beziehen ist.

Im T. J. ist die Halacha hier unberücksichtigt geblieben; ebenso auch in der Peschito.

Das. 21, 35: וכי ינוף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון.

Diese Stelle handelt von dem Ersatz, den der Eigenthümer eines sonst zahmen Thieres (שור תם) zu leisten hat. wenn dieses seiner Obhut anvertraute Thier ein anderes Thier getödtet hat.

Im Texte wird für diesen Fall statuirt, dass die beiden Eigenthümer sowohl das lebende als auch das getödtete Thier unter sich theilen sollen.

Nach der Mechilta[127]) hat eine Theilung nach gleichen Hälften nur dann stattzufinden, wenn beide Thiere im lebenden Zustande den gleichen Werth hatten; da sonst dem Eigenthümer des beschädigenden Thieres aus einer solchen Theilung noch ein Gewinn erwachsen könnte. Sind beide Thiere hingegen im lebenden Zustande von gleichem Werth gewesen, so trägt jeder der beiden Eigenthümer die Hälfte des entstandenen Schadens, wenn sie den Werth des lebenden und den des todten Thieres unter sich theilen. Hatte jedes der Thiere z. B. einen Werth von zweihundert, und das Getödtete hat noch einen Werth von hundert, so erhält jeder der zwei Eigenthümer einhundertundfünfzig und verliert fünfzig. Es ist aber nach den eben angeführten halachischen Quellen das וגם את המת יחצון am Schlusse unseres Verses dahin zu verstehen. dass das getödtete Thier sofort nach Eintritt

---

[127]) Tr. Nesikin C. 12 und ebenso Baba Kama 10b.

des Falles abzuschätzen und der Eigenthümer desselben dazu anzuhalten ist, es zu veräussern (בעל הנבילה מטפל בנבלתו). Die etwaige Entwerthung des getödteten Thieres durch Verabsäumung des für dessen Veräusserung geeigneten Zeitpunktes wird ausschliesslich dem Eigenthümer des getödteten Thieres in Rechnung gebracht. — וגם את המת יחצון heisst also nicht: und auch den todten Ochsen sollen sie theilen, da doch derselbe gänzlich dem Eigenthümer desselben zur Verwerthung zu überlassen ist, sondern: und auch den Werth des todten Ochsen u. s. w.

Im T. O. lautet unser Vers: וארי יגוף תור דגבר ית תורא דחברא וימות וגו׳ ואף ית דמי מיתא יפלגון.

O. hat vor מיתא das Wort דמי hinzugefügt und damit ganz genau die zutreffende Halacha ausgedrückt.

T. J. hat hier ebenfalls das דמי vor מיתא; während die Peschito wörtlich übersetzt.

Das. 21,10: שבועת ה׳ תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם.

Nach der Auffassung der Mechilta[128]) und der andern halachischen Quellen[129]) handelt unsere Stelle vom gerichtlichen Eide überhaupt und ist der besondere, im vorausgehenden V. 9 besprochene Rechtsfall, auf den unsere Stelle sich bezieht, nur als Beispiel für alle civilrechtlichen Fälle zu betrachten. In der That wird des gerichtlichen Eides an keiner andern Stelle des Pentateuchs mehr Erwähnung gethan.

Es ist aber nach der erwähnten Auffassung der gerichtliche Eid immer nur ein Reinigungseid: מי שעליו לשלם לו שבועה[130]) durch den Eid kann nur eine Forderung zurückgewiesen, nie aber geltend gemacht werden כל הנשבעין

[128]) l. c. C. 16.

[129]) B. Kama 106a und Schebuoth 45a.

[130]) Schebuoth a. a. O.

שבתורה נשבעין ולא משלמין[131]). Der Kläger hat nur das Recht einen Eid zu fordern; weil für jeden Besitz die Präsumption (חזקה) des Eigenthums so lange festzuhalten ist, bis das Gegentheil durch Zeugen nachgewiesen wird, המוציא מחבירו עליו הראיה[132]).

Wird von Seiten des Geklagten der Eid geleistet, dann vertritt der Eid die Stelle der Zahlung, so dass, selbst wenn der Kläger nachträglich seine Forderung durch Zeugen erhärtet, keine Zahlung zu leisten ist[133]). Der Eid ist somit kein Klagemittel, sondern ein Klageobject. Der Kläger erlangt den Eid, aber auch weiter nichts; seinen Ansprüchen ist damit vollständig Genüge geleistet.

Diese Auffassung stützt sich auf die Schlussworte unserer Stelle: ולקח בעליו ולא ישלם, indem das Subject des Satzes: שבועת ה' als Object zu ולקח בעליו hinzugedacht wird.

Die Worte: ולקח בעליו ולא ישלם besagen demnach: »den (Eid) hat dessen Eigenthümer (der Kläger) entgegenzunehmen; zu ersetzen braucht (der Geklagte) nicht«.

In O.'s Uebersetzung lautet unsere Stelle: מומתא דה' תהי בין תרויהון אם לא וגו' ויקבל מרה מנה מומתא ולא ישלם.

O. hat nach מרה den Ausdruck: מנה מומתא zugesetzt und damit die Halacha in seine Uebersetzung aufgenommen[134]).

T. J. und die Peschito sind hier mit T. O. gleichlautend.

---

[131]) Ebendas. l. c. und Mechilta l. c.

[132]) B. Kama 35a.

[133]) Ebendas. 106a.

[134]) מומתא (syr. ܡܘܡܬܐ), Schwur, Verwünschung; Rad. יָמַי, schwören, fluchen. ומקלליו יברתו (Ps. 37,22) übersetzt der Aramäer: ודמלטטין במומתא ישתצון. Demnach hat מומתא auch die Bedeutung: Fluch; wahrscheinlich, weil der Schwörende den Gottesfluch auf sich herabruft.

D.

Stellen, in denen O. die Halacha durch eine grössere Umschreibung in seine Uebersetzung aufnimmt.

Exod. 12, 43: ויאמר ה׳ אל משה ואהרן זאת חוקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו.

Diese Stelle schliesst den »בן נכר« vom Genusse des Pessachopfers aus.

Der Ausdruck בן נכר ist unbestimmt, es fehlt hier jede nähere Angabe darüber, wer darunter zu verstehen ist.

O. umschreibt in seiner Uebersetzung בן נכר mit: כל בר ישראל דישתמיד[135]. »Jeder Sohn Israels, der seinen Glauben verlassen.«

Es geschieht dies auf Grund der Halacha. Nach dieser[136]) ist nämlich unter בן נכר in erster Reihe ein seinem Glauben fremdgewordener Israelite zu verstehen[137]).

Selbstverständlich ist dadurch auch der Nichtisraelite von der Betheiligung am Pessachopfer ausgeschlossen.

T. J. gibt den ganzen Inhalt des Ausdruckes בן נכר wieder: כל בר עממין או בר ישראל דאסתלק ולא הדר וגו׳. Die Peschito jedoch übersetzt hier wörtlich: ܟܠ ܒܪ ܢܟܪܝܐ

Das. 21, 16: וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת.

»Wer einen Mann stiehlt, und verkauft ihn und er war in seiner Hand befunden worden, soll getödtet werden.«

---

[135]) Alle correcten Ausgaben haben hier דיישתמד, weniger correcte: דיסתלק, was aber dasselbe besagt.

[136]) S. Mechilta, Tr. Passcha Talm. Jebamoth 71a und Pesachim 96a.

[137]) Vgl. Sebachim 22b, wo diese Auffassung aus Ezechiel 44,9 auch als die sprachlich richtige nachgewiesen wird.

In Deut. 24, 7 wird dieses Gesetz mit folgenden Worten wiederholt: כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו וגו׳.

»Wenn ein Mann gefunden wird, der eine Person stiehlt von seinen Brüdern, den Kindern Israels, und behandelt ihn als Sklaven und verkauft ihn« u. s: w.

Nach der Halacha[138]) sind beide Stellen gegen einander zu halten und ist die eine durch die andere zu ergänzen.

Wenn es in unserer Stelle heisst: »Wer einen Mann stiehlt«, so belehre uns die Stelle in Deut., dass auch auf den Diebstahl, der an einer Frau oder an einem Kinde begangen wird, dieselbe Strafe gesetzt ist, dass somit das Wörtchen איש in unserer Stelle in der Bedeutung »Jemand« zu nehmen sei, und ferner, dass hier nur von Diebstahl, der an israelitischen Personen begangen wird, gesprochen werde; da es dort heisst: »Wenn ein Mann gefunden wird, der eine Person stiehlt von seinen Brüdern, den Kindern Israels. — Und wenn es in Deut. heisst: »Wenn ein Mann gefunden wird, welcher stiehlt«, so könne damit nicht gesagt sein, dass dieses Gesetz auf eine Frau die Menschendiebstahl verübt, keine Anwendung findet; da es in unserer Stelle heisst: גונב »Jedweder, welcher stiehlt«; es müsse daher das Wort איש in der Parallelstelle Deut. ebenfalls in der Bedeutung »Jemand« aufgefasst werden. Demnach — so wird in der eben erwähnten halachische Quelle diese Auseinandersetzung resumirt — ist jede Person — ob Mann oder Frau — die eine Person — ob einen Mann oder eine Frau oder ein Kind — von seinen israelitischen Glaubensbrüdern stiehlt und sie verkauft, mit dem Tode zu bestrafen.

---

[138]) S. Sanhedrin 85 b.

Ganz diesen Ausführungen der Halacha entsprechend, hat O. unsern Vers umschrieben: ודיגנב נפשא מן בני ישראל ויזבננה וגו׳.

O. sagt nicht nur für איש: נפשא, sondern fügt noch hinzu: מן בני ישראל.

T. J. lautet hier ganz wie T. O.; ausserdem hat er noch die halachischen Bestimmungen zu ונמצא בידו wie auch zu מות יומת hinzugefügt.

Im T. J. II. finden wir hier zu unserem Verse nur zwei Worte: ודי מבזי »und ihn verächtlich behandelt«. Es ist damit die aus den in der Parallelstelle Deut. vorkommenden Worte: והתעמר בו gefolgerte Halacha ausgedrückt, dass nämlich der Dieb nur dann der an dieser Stelle statuirten Strafe verfällt, wenn er sich der gestohlenen Person, in verächtlicher Weise, wie eines Sklaven, bedient hat.

Die Peschito übersetzt unsern V. mit Ausnahme des Wortes: איש, wofür sie ܒܥܠ hat, wörtlich.

Das. 22, 2: אם זרחה השמש עליו דמים לו וגו׳.

Unsere Stelle führt den Rechtsfall, der im vorhergehenden Vers 1 besprochen wird, näher aus. Dort wird gesagt: »Wenn im Einbruch der Dieb befunden wird und wird geschlagen, so dass er stirbt, so ist seinetwegen keine Blutschuld.« An unserer Stelle wird nun fortgefahren: »Hat die Sonne über ihn (den Einbrecher) getagt (und er ist von den Bewohnern des Hauses getödtet worden), so ist Blutschuld seinetwegen«.

In den halachischen Quellen[139]) wird der Ausdruck: אם זרחה השמש עליו metaphorisch aufgefasst. Es ist — heisst es dort — bei der Beurtheilung des Todtschlages, der an

[139]) Mechilta, Tr. Nesikin C. 13 Talm. Sanhedrin 72 a u. b und jerus. Sanhedrin VIII,8.

einem in Einbruch begriffenen Diebe verübt worden, ganz gleichgültig, ob der Einbrecher das helle Tageslicht oder das Dunkel der Nacht zu seinem Unternehmen benutzt hat. Das entscheidende Moment liegt in der Absicht, die bei dem Einbrecher vorausgesetzt werden kann.

Ist es undenkbar, dass der Einbrecher die Absicht haben konnte, den Eigenthümer im Falle derselbe Gegenwehr leisten würde, zu morden — z. B., wenn der Eigenthümer der leibliche Sohn des Einbrechers ist, oder wenn Menschen in der Nähe des Thatortes sich befinden, die Zeugniss wider den Einbrecher ablegen könnten: Dann ist wegen des an dem Einbrecher verübten Todtschlages Blutschuld.

Ist jedoch bei dem Einbrecher die Absicht zu morden im Falle zu findender Gegenwehr, nicht ausgeschlossen: wie z. B., wenn der Einbruch bei einem Fremden und an einem von Menschen nicht besuchten Orte geschieht, dann ist wegen des Todtschlages des Einbrechers keine Blutschuld[140]).

Dieser Auffassung ist O. bei der Uebersetzung unserer Stelle gefolgt, u. z. giebt er ihr in einer selbstständigen, aber trotzdem an die Worte des Textes anklingenden Umschreibung Ausdruck. Er übersetzt: אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי דמא לה.

»Wenn das Auge der Zeugen auf ihn gefallen, so ist seinetwegen Blutschuld«.

In T. J. ist hier gleichfalls die zutreffende Halacha, u. z. in sehr breiter Ausführlichkeit, berücksichtigt. Die Peschito dagegen übersetzt hier ganz wörtlich.

Das. 22,30: ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טריפה לא תאכלו וגו׳.

---

[140]) Vgl. Maim. Hil. Geneba C. 9.

Der Eingang dieses Verses: ואנשי קודש תהיון לי, weist entschieden darauf hin, dass die folgenden Vorschriften die Bestimmung haben, das Volk vor Rohheit und Verwilderung des Gemüthes zu bewahren.

Nach der halachischen Auffassung[141]) verbietet hier das Gesetz den Israeliten, 1. Fleisch von einem geschlachteten Thiere, das früher eine tödtliche Verletzung erhalten, und 2. das Fleisch, das einem Thiere bei lebendigem Leibe entnommen worden.

Das ersterwähnte Verbot wird in den halachischen Quellen aus dem in unserem Verse gebrauchten Worte: טרפה deducirt; da unter diesem Worte nicht etwa ein von wilden Thieren zerrissenes, sondern ein wegen Lebensunfähigkeit seiner bisherigen Ordnung im Naturreiche Entrissenes zu verstehen sei; weil ein Thier von der Zeit ab, da es eine tödtliche Verwundung erhalten, aus dem Reiche der selbstständigen organischen Naturwesen scheidet und entweder von anderen Organismen oder von der unorganischen Welt als Nahrung ergriffen wird.

Das letzterwähnte Verbot aber folgt — wie in den ebengenannten Quellen nachgewiesen ist — aus dem Worte בשדה in Verbindung mit dem Begriffe טריפה, der, in seiner weitern Bedeutung gefasst, alles seinem organischen Zusammenhange entrissene Fleisch unter sich begreift, also namentlich auch בשר מן החי, das einem lebenden Thiere entnommene Fleisch[142]).«

Die Tendenz unserer Stelle tritt in dem letzten, von der Halacha fixirten Verbote am deutlichsten hervor, weshalb O. diese Halacha in einer grösseren Umschreibung seiner Uebersetzung beigefügt hat. O übersetzt unsere

---

[141]) Mechilta, Tr. Kesseph C. 20 u. Talm. Chulin 102b.

[142]) S. Hirsch's Comm. zu unserer Stelle.

Stelle: ואנשין קדישין תהון קדמי ובשר תליש מן חיוא חיא לא תכלון וגו׳.

T. J. hat hier ebenfalls wie T. O. die halachische Erläuterung und ausserdem noch die in der Mechilta enthaltene moralisirende Nutzanwendung, welche sie an unsere Stelle knüpft. Die Peschito übersetzt auch ganz so wie O., nur hat sie statt תליש: ܕܢܬܝܫ, was aber dasselbe besagt.

Das. 23, 18: לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר.

Es ist hier nicht gesagt, welches Opfer unter זבחי zu verstehen ist; ebenso ist im letzten Theile dieser Stelle: ולא ילין חלב חגי עד בקר, »es soll nicht über Nacht bleiben das Fett meines Festopfers bis zum Morgen« nicht angegeben, ob das Opferfett auch dann als zur Opfergabe ungeeignet (פסול) anzusehen sei, wenn es zwar bis zum Morgen nicht auf dem Altarfeuer gelegen, also von demselben nicht verzehrt worden ist, aber bis zu dieser Zeit auf der Holzschicht (מערכה) des Altars, somit immerhin auf dem Altar sich befunden hat.

Nach der tradirten Halacha[143]) ist unter dem Worte: זבחי in unserem Verse das Pessachopfer zu verstehen, und enthält der erste Theil unseres Verses die Verordnung; vor dem Schlachten des Pessachopfers alles Chamez (Gesäuerte) wegzuschaffen. — Das im letzteren Theile unseres Verses enthaltene Verbot aber wird auf Grund einer Halacha auf den Fall beschränkt, wenn sich das Opferfett bis zum Morgen ausserhalb des Altarbereiches, also auf dem gepflasterten Boden (רצפה), befunden hat[144]).

---

[143]) Mechilta Tr. Kesseph, C. 20, jerus. Pesachim V,4, babyl. Pesachim 59b u. 63b.

[144]) Vgl ebendas. l. c.

Um diese halachischen Erläuterungen in seine Uebersetzung aufzunehmen, ist O. nicht blos vom Wortlaute des Textes abgewichen, sondern hat auch in seinem Targum zu dem Satze des Textes einen ganz neuen und selbstständigen Satztheil hinzugefügt. Er übersetzt unsern Vers: לא תכוס על חמיע דם פסחי ולא יבתון בר מן מדבחא תרבי נכס חגא עד צפרא.

T. J. hat in der Uebertragung des letzten Theiles unseres Verses ebenfalls die Halacha berücksichtigt; doch ist er dabei einer andern halachischen Autorität gefolgt, als O. Nach dieser wäre unter חלב חגי nur das Fett vom Pessachopfer gemeint und das hier ausgesprochene Verbot nur auf dieses Fett zu beziehen. Er übersetzt den eben erwähnten Theil unseres Verses: ולא יבתון u. s. w. תרבי נכסת פסחי[145])

Die Peschito übersetzt den Vers ganz wörtlich.

Das. 24, 8: ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה.

Die Uebersetzung des O. zu dieser Stelle enthält einen erklärenden Zusatz, der scheinbar in direktem Widerspruch zum Wortsinn des Textes steht. Unsere Stelle lautet in O.'s Uebersetzung: ונסיב משה ית דמא וזרק על מדבחא לכפר על עמא וגו'.

Nach dem Wortlaut des Textes hat Moses das Blut gegen das Volk gesprengt, während aus der Uebersetzung des O. zu entnehmen ist, dass Moses das Blut auf den Altar zur Sühne für das Volk gesprengt habe.

Folgende Erwägungen dürften O. zur Aufnahme seines erklärenden Zusatzes in seine Uebersetzung bestimmt haben.

---

[145]) Vgl. Tossaphot Pessachim 71a Anfw. מניין.

Wie aus unserer Stelle hervorgeht, sollte der Akt des Blutsprengens das Zeichen sein für den Eintritt der Israeliten in den besondern Bund mit Gott, d. h. für die Uebernahme all der Pflichten, deren Erfüllung sie zum besondern »Gott eigenthümlichen Volke« stempelt. — Vor diesem Akte waren sie als ausserhalb dieses Bundes stehend, als »Fremde«, angesehen, die zu ihrem Eintritt in den Bund sich gewissen Operationen zu unterwerfen haben.

Ueber diese Operationen werden in den halachischen Quellen zwei verschiedene Ansichten referirt[146]). R. Elieser hält bei männlichen Personen die Vornahme der Beschneidung allein für ausreichend; R. Josua hingegen fordert ausserdem noch das Tauchbad (טבילה).

Letzterer begründet seine Ansicht durch unsere Stelle. »Unsere Vorfahren in der Wüste« — sagt er — »sollten, nachdem sie das Gesetz am Sinai vernommen, in den besondern Bund mit Gott eintreten. Da heisst es nun: Moses nahm das Blut und sprengte es gegen das Volk. Es ist aber eine feststehende Halacha (וגמירי), dass jedem Besprengen die Vornahme des Tauchbades vorangehen muss (אין הזאה בלא טבילה), folglich müssen unsere Vorfahren vor ihrer Aufnahme in den Bund auch das Tauchbad genommen haben[147]). Daraus ist zu ersehen, dass jeder Fremde, der in den Bund Israels aufgenommen werden will, auch ein Tauchbad zu nehmen hat.«

Eine Widerlegung dieses Beweises von Seiten R. Eliesers wird, trotzdem dieser seine Ansicht aufrecht erhält, in der erwähnten halachischen Quelle nicht vorgebracht. Es muss darum angenommen werden, dass — da die Halacha: אין הזאה בלא טבילה, »keine Besprengung ohne

[146]) Jebamot 46b.

[147]) Die Beschneidung war an allen Israeliten noch während ihres Aufenthalts in Egypten vorgenommen worden. Josua 5, 5.

vorangegangenes Tauchbad« unbestritten feststeht (וגמירי!) nach der Auffassung des R. Elieser in der That gar keine Besprengung der »Vorfahren am Sinai« stattgefunden hat. Die Worte: ויקח משה את הדם ויזרק על העם wollen daher nicht sagen: Moses nahm das Blut und sprengte es auf das Volk, sondern für das Volk (zu dessen Sühne auf den Altar[148]).

O. hat nun die Ansicht des R. Elieser recipirt und ihr in seiner Uebersetzung durch den entsprechenden Zusatz zur Stelle Ausdruck verliehen.

Im T. J. ist unsere Stelle ebenfalls mit diesem Zusatz wiedergegeben.

Die Peschito hingegen übersetzt ganz wörtlich.

E.

Stellen, in denen O. nicht die ganze halachische Bestimmung, sondern nur deren wichtigstes Moment berücksichtigt, oder in denen er nur den Namen einer von der Halacha näher bezeichneten Institution des Pentateuchs nennt.

Exod. 23, 19: ראשית בכורי אדמתך וגו׳ לא תבשל גדי בחלב אמו.

O. übersetzt den letzten Theil unseres Verses: לא תיכלון בשר בחלב[149].

Das Verbot: »Koche nicht das Junge in der Milch seiner Mutter«, wird im Pentateuch noch an zwei Stellen

---

[148]) Das Wort על kommt in Bezug auf die Spendung des Opferblutes und des Opferfett's auf den Altar sehr oft in der Bedeutung »für« vor, vgl. Lewit. 4, 20. 20. 26. 31· 6, 18 und viele andere Stellen.

[149]) In verlässlichen Handschriften: לא תיכל u. s. w. vgl. Adler z. St.

wiederholt[150]), und auch an diesen Stellen übersetzt O.: »Iss nicht Fleisch mit Milch«.

Nach der Halacha[151]) ist das in unserer Stelle ausgesprochene Verbot auf Fleisch mit Milch — von »reinen Thieren« — überhaupt zu beziehen[152]), und wird von den Vertretern der Halacha der Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung durch eine gründliche sprachliche Erörterung des Schriftwortes selbst erbracht. Aus der dreimaligen Wiederholung des Verbotes aber schliessen die Vertreter der Halacha, dass Fleisch mit Milch 1. nicht gekocht, 2. wenn gekocht, nicht gegessen, und 3. nicht zu sonst etwas Nutzbringendem verwendet werden darf.[153])

O. hat — um grosse Zusätze zu vermeiden — nur die für das religiöse Leben des Volkes wichtigste Bestimmung der Halacha in seine Uebersetzung aufgenommen, nämlich, dass Fleisch mit Milch zusammen nicht gegessen werden darf. Die Halacha über das Kochen des Fleisches in der Milch und die Nutzniessung des so Gekochten glaubte er um so eher übergehen zu dürfen, als diese Bestimmungen dem Volksbewusstsein ohnehin nicht so sehr gegenwärtig waren; man kocht ja in der Regel nur dasjenige, was man essen oder sonst gebrauchen darf.

T. J. hat hier die Halacha mit allen ihren Bestimmungen aufgenommen; die Peschito aber übersetzt ganz wörtlich.

Das. 13, 16: והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך וגו׳.

Es wird an dieser Stelle den Israeliten das Anlegen

---

[150]) Exod. 35, 26, Deut. 14, 21.

[151]) Mechilta, Tr. Kessef C. 20 und Mischna Chulin 113a u. b.

[152]) R. Akiba will Fleisch von Wild und Geflügel, R. Jose nur Fleisch von Geflügel vom Verbote ausgeschlossen wissen.

[153]) Vgl. Mechilta a. a. O. u. Talm. Kidduschin 57b.

der bekannten, an Lederriemen befestigten zwei Lederkapseln zur Pflicht gemacht Von diesen Kapseln, welche vier kleine Abschnitte des Pentateuchs auf Pergamentstreifen geschrieben enthalten, soll die eine — wie unsere Stelle sagt — auf den Arm, die andere auf die Stirne gelegt werden[154]).

In den halachischen Quellen werden diese Kapseln »Tephilin« (תפילין) genannt[155]).

O. übersetzt unsere Stelle: והיה לאת על יד ולתפילין בין עינך וגו׳.

Der Ausdruck לטוטפות in unserer Stelle ist jedenfalls ein zusammengesetzter[156]), zu dessen vollständiger Uebersetzung ins Aramäische wahrscheinlich eine grössere Umschreibung nöthig wäre. O. hat darum, anstatt die Sache genau und ausführlich zu beschreiben, den in der Halacha dafür gebrauchten und auch im Volke bekannten Ausdruck genannt[157]).

---

[154]) In unserer Stelle ist eigentlich nur gesagt: »Diese Worte sollen sein zum Zeichen auf deinem Arm und zum Stirnschmuck zwischen deinen Augen;« die Halacha hat jedoch den Gegenstand, der diese Worte enthalten soll, nach Form und Stoff fixirt (Mechilta Tr. Passcha C. 18).

[155]) Ueber die Bedeutung des Wortes תפילין s. Heller's Mischna-Com. z. Menachot, Abschnitt 4, 1 u. Levy's Wörterb. z. d. T. s. v. תפילין.

[156]) Ueber das Wort לטטפות, das in etymologischer Beziehung höchst schwierig ist, vgl. Menachot 34b. u. Sabbat 57b., ferner Geseniu's Wörterb. s. v. טטפות, Levy's Wörterb. z. d. Targ. s. v. טטפות und Knobel in seinem Com. z. St.

[157]) Wie bei der Uebersetzung des Wortes טטפות verfährt O. auch bei der Uebersetzung eines andern Ausdruckes, der insofern mit טטפות Aehnlichkeit hat, als er gleichfalls eine Institution bezeichnet, welche im Pentateuch nicht deutlich genug bezeichnet und erst in den halachischen Quellen genau festgestellt wird.

In Levit. 23, 40 ist von einer Frucht die Rede, die am Hütten-

T. J. stimmt hier mit T. O. überein. Die Peschito hat — merkwürdiger Weise — so wohl für. לאות als auch für לטטפות immer nur den einen Ausdruck: ܘܕܘܟܪܢܐ »zum Angedenken«.

---

feste zum Segensspruch genommen werden soll. Diese Frucht wird dort nur mit: פרי עץ הדר, »eine schöne Baumfrucht« bezeichnet.

In den halachischen Quellen wird aber aus den Worten des Textes selbst die tradirte Halacha nachgewiesn, dass unter: פרי עץ הדר diejenige Frucht zu verstehen ist, die in der Volkssprache Ethrog (אתרוג) genannt wird. O., der an der betreffenden Stelle die Halacha in seine Uebersetzung aufnehmen und zugleich weitläufige Beschreibungen vermeiden wollte, nennt den Gegenstand mit dem Namen, den er der Halacha zufolge hat, und übersetzt פרי עץ הדר mit dem einen Worte: אתרוגין.